رواد المثالية
في الفلسفة الغربية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعتي القاهرة والإسكندرية

١٩٦٧



دار المعارف

مطبعة معهد دون بوسكو
ت : ٢٧٥٩٣ اسكندرية

رَوَّادُ المِثَالِيَّة

فى الفلسفة الغربية

تقديم

المثالية الحديثة

« المثالية » و « الواقعية » لفظان فلسفيان . ولكنهما دائران على ألسنة الناس فى اللغة الجارية : فالناس يصفون إنسانا بأنه « مثالى » إذا كان فى فكره وفى عمله حريصا على ترسم الصورة الكاملة ، ساعيا إلى تحقيق المثل الأعلى ، ويصفون إنسانا آخر بأنه « واقعى » إذا كان فى تفكيره وتصرفاته ملتزماً حدود الممكنات القريبة الحصول ، حاسباً حساب الواقع الملموس .

أما الفلاسفة فيستعملون لفظ المثالية استعمالا يختلف عن استعماله الشائع اختلافاً بعيداً . وقوام المثالية عندهم اتجاهان أو مذهبان :

المذهب الأول قديم ، وهو المذهب الأفلاطونى الذى انبعث من أبى الفلسفة القديمة سقراط ، وثبتت دعائمه على يدى تلميذه أفلاطون ، وظلت ذكراه ماثلة فى الأذهان على درجات متفاوتة إبان العصر الوسيط . ويرى هذا المذهب أن الأفكار و« المعقولات » أو « المثل » موجودة وجوداً هو أسمى من الوجود المحسوس ، لأنها هى المبادىء النموذجية الأصيلة للأشياء .

والمذهب الثانى فى المثالية مذهب حديث ، وهو المذهب الكانطى ، الذى مهد له أبو الفلسفة الحديثة ديكارت فى مبدئه المشهور باسم « الكوجيتو » (أفكر فأنا إذن موجود) (١) ، وأبرزه « بركلى » فى تقريره أن « الوجود هو كون الشىء مدركا » ، ثم شيده « كانط » بناءً شامخا على أساس من نقد العقل فى جوانبه الثلاثة : النظر والعمل والذوق .

ويرى هذا المذهب أن الأشياء أو الموضوعات ليست سوى انطباعات

---

(١) قد بين ديكارت أن الشىء الوحيد الذى نعرفه عن العالم الخارجى إنما هو الصور الذهنية أو الأفكار التى فى أذهاننا .

حسية أو أفكار لا يمكن أن تتحقق فى الوجود إلا على نحو ما ، أى باعتبارها « تمثلات » ذهنية . والأشياء ليست موجودة بذاتها وجوداً مستقلا عن القوة « الناطقة » ، أى القوة المتعقلة التى تدركها ، بل إن وجودها مستفاد من هذه القوة ذاتها .

فهذان إذن ضربان من المثالية متميزان . وسأقصر هنا حديثى عنهما ، ناظراً إليهما على أنهما رمزان لإمكانيتين مذهبيتين تجاوزان الوجود الفردى الذى تحقق فى شخص أفلاطون أو كانط على مدى التاريخ .

* * *

نستطيع أن نقول إن المثالية الأفلاطونية مثالية « مطلقة » تتجه إلى ما هو بذاته ، لأنها ترى فى الفكرة أو المثال موجوداً متميزاً متعالياً ، هو عنصر المعرفة المطلقة التى هى الموجود المطلق ذاته ، ذلك الموجود الذى لا يتغير ، والذى بفضله تجىء الأشياء كلها إلى الوجود . أما المثالية الكانطية فهى مثالية « نسبية » ، تنظر إلى العالم كما هو عندنا : فهى مثالية تقدّ العالم على قد الإنسان إن صح هذا القول . وهذا هو المعنى الذى قصد إليه كانط حين أعلن ما سماه باسم « الثورة « الكوبرنيقية » .

والمثالية الأفلاطونية أبعد محاولة لإثبات الله . والمعرفة فيها ذات طابع سماوى ، لأنها هى معرفة مصدر الأشياء ومدبرها . أما المثالية الكانطية فتركز عنايتها فى المعرفة الإنسانية ، والمثال فيها مندمج فى الأشياء الخارجية غير متعال عليها .

وتتميز المثالية القديمة بأن الأفكار فيها « مفارقة » لعالم الحس والمادة ، فى حين أن الأفكار فى المثالية الحديثة انما هى أفكارنا نحن عن العالم . وإذا صح لنا أن نستعير هنا تفرقة صوفية بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت ، استطعنا أن نقول إن المثالية الأفلاطونية مثالية « لاهوتية » ، فى حين أن المثالية الكانطية مثالية « ناسوتية » .

هذه بعض وجوه الاختلاف بين المثاليتين . لكننا نستطيع مع ذلك أن نلاحظ أننا فى كلا الضربين من المثالية نجد الفكر مستقلا عن الموضوعات والأشياء : ذلك لأن المثالية الحديثة ترى أن ما فينا من قوة على تعقل الأشياء يجعل وجود هذه الأشياء أمراً ثانويا .

وتتفق المثاليتان كذلك فى أنهما مذهبان فى المعرفة : لأنهما يريان أنه لا شىء فى الموجودات إلا ويمكن أن يكون متعقلا. وكلتاهما لا تريد أن تكون مذهبا وجوديا ، يقنع بملاحظة ما هو كائن وحاصل ، ويقتصر على وصف الأشياء كما تبدو للناظر ، بل كلتاهما مذهب انشائى يرسم الأشياء بحسب ما حقه أن يكون ، ويريد أن يصل إلى جوهر الأشياء وأصلها .

ومن وجهة النظر هذه لا تستطيع المثالية أن تقبل أن يكون « للأشياء » وجود فى ذاتها ، مستقل عن الفكر ، لأن ما هو خارج الفكر لا يمكن أن يكون متعقلا ، وبالتالى لا يكون شيئا . والذات العارفة إنما تفكر ، أى تتعقل الأشياء بالفكر ؛ وأداة الفكر فى التعقل هى الأفكار : وإذن فلا شىء هنالك سوى الأفكار. والأمر كما رآه الفارابى وديكارت وكانط حين أكدوا جميعا أن الفكر هو الواقعة الأولى ، وهو أولى « المعطيات » : فإن كل تفسير وكل قضية إنما تفترض وجود الفكر . وهذا شىء أصبح مسلماً به عند الخاصة والعامة على السواء . ألسنا نسمع الناس يصفون من يقول كلاما ليس وراءه معنى محصل بأنه كلام « فارغ » ؟ وإذن فالناس جميعا يسلمون بأنه لابد من فكر وراء كل قول . وهذا ما يذهب إليه الفيلسوف على العموم ، والفيلسوف المثالى على الخصوص . وكل ما فى الأمر أن الفيلسوف لا يقف عند هذا الأمر موقفا سلبيا ، وانما يعقد النية على أن يفسر كل شىء بالفكر .

وإذن فقد جاهد أفلاطون وكانط للوصول إلى المبادىء العقلية لكل معرفة . وقد دأب أفلاطون على النصح لنا بأن نلجأ إلى كنه الأفكار والمثل

لكي نجد فيها حقيقة الأشياء . و « الثورة الكوبرنيقية » التي يحدثنا عنها كانط قوامها أن نرتب الموضوعات أو الأشياء طبقا للمعاني والأفكار ، وبعبارة أخرى أن يكون ما بالأعيان مطابقا لما بالأذهان ، كما يقول المتكلمون الاسلاميون :

والمثاليتان الأفلاطونية والكانطية تريان أنه لما كان مبدأ كل معرفة هو عينه مبدأ كل وجود ، فان الفكر والمطلق متحدان . ويترتب على هذا أن الفكرة هنا ليست مجرد هوية منطقية أو سيكولوجية ، بل هي إدراك الوجود والوجود نفسه . والفكرة إنما نجدها في أنفسنا . وهذا الطابع « الجواني » للحقيقة قد تميزت به هاتان المثاليتان ، كما تميزت به مذاهب الذات ؛ ولئن يكن سقراط قد قال : « اعرف نفسك بنفسك » ، فقد صرح كانط بأن « عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة » . وأهاب كانط بالعقل أن « يأخذ على عاتقه من جديد مهمة هي أصعب المهام جميعاً ، ألا وهي معرفة الذات ، وأن ينشيء محكمة تضمن له مزاعمه المشروعة ، وتستطيع في مقابل ذلك أن تكبح جماح شططه ، لا باصدار أحكامها اعتسافاً بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة » . .

* * *

وفي الملاحظات التي أوردناها ما يكفي لبيان ما بين هاتين المثاليتين من وجوه قرابة جعلت الخلط بينهما ميسوراً . ومع ذلك فعند التأمل يتبين أن المثاليتين متباينتان أشد التباين . وشتان ما بين المثالية القديمة والمثالية الحديثة في مسائل كثيرة ذات خطر : في المعرفة ، والمطلق ، والجوانية ، والذات ! لكل واحدة من هذه المسائل في المثاليتين طابع مختلف جداً داخل هذا التشابه في اللفظ والنية والقصد . ويكفي تنبيهاً إلى هذا الاختلاف أن نذكر أن المثالية القديمة إنما هي الواقعية الميتافيزيقية المطلقة ، أو الواقعية المتطرفة ، بينما المثالية الحديثة إنما خرجت من المذهب العقلي « القطعي » الذي ساد في

فلسفة القرن السابع عشر، والمذهب العقلى «الصورى» لدى فلاسفة القرن الثامن عشر.

إن لفلسفة أفلاطون وأرسطو فضلا كبيراً على الفلسفتين الغربية والإسلامية ولكن فى آخر العصر الوسيط ذوى المذهبان وذهبت نضرتهما، وأخذ كل منهما يمهد السبيل لغيره من المذاهب الفتية الجديدة: فمهدت الأفلاطونية لظهور المذهب العقلى ولظهور المثالية الحديثة، ومهدت الأرسطية لظهور المذهب التجريبى ولظهور المذهب المادى. والواقع أننا إذا نظرنا إلى التقاليد الأفلاطونية استطعنا أن نصف انتقال المثالية القديمة إلى المثالية النقدية على الوجه التالى:

الفكرة التى كانت فى الأصل هى الفكرة الإلهية نفسها أصبحت هى فكرة الله بالنسبة إلى العالم الذى نعرفه، ثم أصبحت هى الفكرة الإنسانية المحضة خلقها الله فينا، وأمست هى الفكرة المفطورة فينا وحسب.

ونلاحظ فى أول هذا التطور أن الوحدة كاملة بين المثال والوجود، ثم ابتعدت الفكرة عن الوجود بمعناه الدقيق: ابتعدت أولا بغير انفصال، ثم ابتعدت مع قطع الصلة بين أفكار الإنسان وعلم الله، وانحصر نظرنا فى أفكارنا وحدها، وأخيراً ظهرت الوحدة فى الوعى الإنسانى.

رأينا إذن فيم تقترب المثاليتان، وفيم تختلفان.

وإننا لنحمد للمثالية الحديثة أنها تتطلب الوحدة فى الفكر، والتفسير بالفكر — وهما عندنا أمران ملازمان لكل قصد فلسفى سليم. ولقد صدق ديكارت وبركلى وكانط، وضل المتعجلون والسطحيون. ما من شىء يستطيع الإنسان أن يدركه بدون الفكر. وما من صورة يستطيع أن يتبينها خارج الذهن. ولكن هذا لا يعنى أن المثل الأعلى الذى تنشده العلوم الحديثة — المعقولية — يكفى فى تعريف الفكر: فإن الفكر الذى يستكفى بذاته هو

علم الله سبحانه ، وكل فكر إنسانى إنما هو علاقة مطردة بين « ذات » و « موضوع » . وقد كان كانط محقاً حين أعلن أن « تصورات بدون حدوس تكون فارغة ، وأن حدوساً بدون تصورات تكون عمياء » . وإذن فالفكر الإنسانى ربما يضل عن سبيله إذا هو أهمل إمدادات الوجود الخارجى ومعطياته . ومن الخطأ إذن أن يظن أن المثالية تنكر الوجود الخارجى ، بل العكس هو الصحيح . ولو فهم مبدأ المثالية على حقيقته لاقتضى أن يؤخذ فى الاعتبار الجانب الموضوعى فى التجربة الانسانية .

إن فريقاً من الفلاسفة قد عرفوا الحقيقة بأنها مطابقة الصورة التى فى الذهن للشىء الموجود خارج الذهن . ولكن مما هو واضح أن الانسان لا يستطيع أن يخرج من الفكر لكى يكتشف مطابقة الفكر للوجود . وواضح كذلك أن الحقيقة ليست موجودة خارج الفكر ، وليست الحقيقة « برانيـــة » عن الفكر ، بل هى مباطنة له ، « جوانية » فيه : لأن النموذج أو المثال الذى يراد أن يطابقه الفكر موجود ، على نحو ما ، فى الفكر نفسه ، وإن يكن بلوغه مشروطاً بشروط معينة .

* * *

ونقول بالاجمال إن المثالية نمطان ، يمثلهما أفلاطون وكانط على مستويين مختلفين ، وفى صورتين متناظرتين : وكلتاهما تؤكد استقلال الفكر وصدارته بالقياس إلى الأشياء والموضوعات . لكن الفكر عند أفلاطون هو فكر « المطلق » وما هو « بذاته » ، أى الله ، فى حين أن الفكر عند كانط إنمـــا هو فكر « النسبى » ، وما هو « لذاته » ، أى الإنسان .

والمذهب الكانطى وإن يكن قد افترق عن المذهب الأفلاطونى فى مسألة المعرفة المطلقة إلا أن المذهبين متقاربان من حيث تجاوزهما للمادية وانتصارهما للمثالية . وما من شك فى أن ديكارت وكانط حين أهابا بالفكر أن يلتفت إلى ذاته ، وأن يجد فى ذاته سبب الأشياء ومصدرها ، قد أحدثا ثورة فى الفلسفة

الحديثة كلها : وظاهر أن حركة الثورة هذه قد وجدت مطابقة عميقة لطبيعة النظر الفلسفى ، فحملت الفلاسفة بعد كانط – وخصوصا « فشته » و « هيجل » – على أن يمضوا فى سبيلها إلى أبعد الآماد .

وقد تبين مما تقدم أن السمة الأولى فى كل مثالية هى أنها تفسر « الواقع » الذى نواجهه ، وتنظر إليه على أنه ذو معنى ، وعلى أنه فكرة ، بغض النظر عن مظهره الخارجى المحسوس . والمثالية تفترض أن هذا المعنى « الجوّانى » هو قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته . وأحسب أن هذا هو المعنى الذى أراده هيجل من قوله : « الواقعى كله عقلى ، والعقلى كله واقعى » .

ومهما يكن الأمر فإن موقف المثالية ، فى غضها النظر عن الوجود العيانى والمظهر الخارجى ، والتفاتها إلى « المعنى » والفكرة والمثال ، موقف لايزال كبير الأهمية لفهم العالم فى مجموعه ، أو فهم أى جزء من أجزائه المتعددة :

وإذا كان العرف قد جرى لدى بعض مؤرخى الفلسفة على أن يطلقوا وصف « الترنسندنتالية » على مثالية كانط ، ووصف « الذاتية » على مثالية فشته ، ووصف « الموضوعية » على مثالية شلنج ، ووصف « المطلقة » على مثالية هيجل ، فلا تزال اللغة الجارية بين الكتاب تستعمل اسم « المثالية » وصفاً لكل استعداد فى النفس أو ميل فى الطبع ، من شأنه أن يفسح المكان للمثل الأعلى ، ويؤمن بقدرة الفكرة والشعور على إصلاح الفاسد فى الملابسات الطبيعية أو فى الجماعات البشرية .

* * *

لقد شغلت المثالية ومازالت تشغل أرفع مكان فى تاريخ الفكر الإنسانى : تبوأت مكانها المرموق فى مهد العلوم وبداياتها ، وكانت تعود إلى الظهور

على أنحاء مختلفة فى جميع العصور ولدى جميع الشعوب التى ارتفع فيها الفكر إلى مقام الفلسفة . ولا عجب أن يكون لها على حياة الناس وتفكيرهم أقوى وأبلغ تأثير : إنها قائمة على حاجة حقيقية فى النفس وعلى قانــون طبيعى من قوانين الذهن . وبغير مثالية لا يكون علم صحيح ولا معرفة واضحة ولا نبالغ إذا قلنا إن كل مذهب يعارض المثالية إنما مآله إنكار المعرفة : ذلك أن الشرط الأول لقيام العلم هو استناده إلى قوانين ثابتة ومبادىء ضرورية . فاذا أبطلنا المبادىء لم يبق غير الظاهرات ، أى العناصر المتغيرة النسبية التى لا تصلح أساساً ثابتا للمعرفة ، وأياً ما كان تصورنا للمبادىء ، سواء تصورناها « مادة » أو « روحا » ، أو « وجوداً » أو « جوهراً » أو علة » أو « خيراً مطلقاً » ، فهذه المبادىء لا يمكن تعقلها ولا معرفتها إلا عن طريق الفكرة. فاذا أبطلنا الفكرة ، خرجت التجربة نفسها عن ضوابط الفكر ولم تستطع أن تقدم لنا إلا تمثلات غامضة لا صلة بينها ولا قيمة لها .

وإلى المدارس المثالية قديمها وحديثها ينتمى أعلام الفلاسفة وكبار المصلحين فى العالم بصرف النظر عن اختلافهم فى المبادىء والمسالك والغايات .

* * *

تناولنا فى هذا البحث ثلاثة من الفلاسفة يمثلون أنماطاً من المثالية فى الفلسفة الغربية : ديكارت إمام الفلسفة الحديثة ، وكانط ، شيخ المثـــالية الألمانية ، وفشته رسول الوعى الانسانى . وبعد أن قدمنا عرضاً موجزاً لفلسفة كل واحد منهم ، رأينا أن ننقل للقارىء العربى طائفة من النصوص اخترناها لأنها بدت لنا معبرة بذاتها عن تطور المذهب مصححة للكثير مما وقع له من تحريف فى الفهم أو التأويل . ولما كان أكثر هذه النصوص لم يسبق نشره فى لغتنا العربية فاننا نأمل أن يكون الانتفاع بدرسها وتأملها مكافئا لما بذلنا من عناية فى جمعها ونقلها .

وبعد فما أحسب القارىء العصرى بحاجة إلى تبرير لظهور مثل هذا الكتاب فى لغتنا العربية . أفليس يكفى أن يكون المؤلف قد شعر منذ أمد بعيد برغبة ملحة فى مداومة التأمل فى الموضوع ، وحاول من حين إلى حين — مخطئاً أو مصيباً — أن يعبر على طريقته عن اتجاه فلسفى أصيل لا يزال يراه ضرورياً لكل حضارة بالمعنى الصحيح ؟ وأليس يكفى أن المؤلف — وهو ابن زمانه — يحيا فى قلب هذا المجتمع « المتحضر » ، متعاطفاً تارة مع بعض مذاهبه وإيديولوجياته ، ومتخاصما تارة أخرى مع بعضها الآخر ، قد رأى أن سبيله إلى القيام بواجبه نحو هذا المجتمع التقدمى هو أن يشارك فى التنوير والتحرير ، فاختار لذلك هذه النماذج الغربية لثلاثة من أقطاب الوعى الإنسانى ، واجهوا فى زمانهم ما نواجهه اليوم من مزاعم قطعية تتسم بالشطط والخلط حيناً ، والتعصب والسفسطة حيناً آخر ، وكلها تنم عن قصور الفهم لحقيقة الإنسان وقعود الهمم عن السعى إلى مثله العليا فى الحق والخير والجمال ؟ ولكن هؤلاء الرواد لم يستسلموا لحكم الأمر « الواقع » بل عقدوا العزم على النضال ، وكان نضالهم بالفكرة ، وهى أم الثورة : ولا جرم أن ما يجمع بين الرواد الثلاثة أنهم كانوا فلاسفة وعى عال للإنسان وتأمل لماهيته ورسالته ومصيره : فديكارت إذ جعل الكوجيتو منطلقاً لكل فلسفة ، وكانط إذ نادى بأن الإنسان غاية فى ذاته ، وفشته إذ حول المثالية إلى عمل أخلاقى بناء — كلهم كانوا آباء للثورة ورواداً للحرية : وحسبهم ذلك شرفاً .

الاسكندرية عثمان أمين

٤ من يناير ١٩٦٧

ديكارت : إمام الفلسفة الحديثة

(ا) سيرته ونمط فكره

(ب) نصوص من فلسفته

ديكارت : سيرته ونمط فكره

١ ــ الأب الروحي للثورة الفرنسية (١)

« رنيه د يكارت » هو أكبر فلاسفة فرنسا ، وإمام الفلسفة الغربية الحديثة ، ورائد « الاتجاه العقلي » في أوربا . اشتهرت فلسفته في تلك القارة كلها بأنها « فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة » ، وحملت إلى كل من يجيئون إلى هذه الدنيا رسالة التوعية والتنوير والتحرير ، فلم تقبل على الحق دليلا إلا بداهة العقل وحده ، إذ أن العقل عنده « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » وحظوظهم منه على العموم متساوية ، بغض النظر عن اختلافهم في الأجناس واللغات والعقائد والأوطان .

وقد كان لديكارت أكبر الفضل في بناء صرح الاتجاه العقلي الحديث ، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة : « يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة العقلية أنه كذلك ، ويجب أن لا أحكم على على الأشياء إلا بما يتمثله ذهني في وضوح وتميز ينتفي معهما كل سبيل إلى الشك. وقد قيل إن ما يسمى في الفلسفة باسم « الثورة الديكارتية » يتلخص في القاعدة التي تتطلب البداهة في كل معرفة وفي كل يقين ، لأنها إنما تدعو إلى رفض كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير ، ولا تقبل إلا حكم العقل الذي لا يرى للحقيقة معياراً إلا البداهة والوضوح .

والكثيرون من مؤرخي الفكر الغربي يعتبرون هذا الفيلسوف أباً روحياً للثورة الفرنسية : أحدثت آراؤه في الفلسفة وفي العلم هزة عنيفة ، فقوضت مذهب أرسطو ، وقضت على علم العصر الوسيط ، وأيدت سلطان العقل

---

(١) انظر كتابنا «ديكارت» الطبعة الخامسة ١٩٦٥ ، مكتبة القاهرة الحديثة

الناضج ، وناصرت قضية الحرية المستنيرة ، وهيأت النفوس للثورة الإنسانية الكبرى .

٢ – للفكر فى حياته المقام الأول :

وحياة ديكارت حياة جوّانية كلها ، أعنى أن للروح فيها المقام الأول : فقد قضى الفليسوف شبابه باحثاً عن الحقيقة ، منقباً عن المشكلات العلمية ، دائباً على حلها . وأنفق أخصب سنوات عمره فى مختلف أنحاء هولندا ، طالباً ملاذاً مأموناً يعينه فى خلوته على أن يفكر وأن يتأمل فى إمعان واطمئنان . وأفضى به الأمر إلى أن جازف بتلك الخلوة نفسها ، استجابة لدعوة الملكة «كريستين» ملكة السويد ، ومات فى استكهلم سنة ١٦٥٠ .

وتنتظم حياة ديكارت ثلاث فترات : الأولى فترة دراساته فى مدرسة «لا فليش» ، حيث تتلمذ على اليسوعيين ، ودرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا . والثانية فترة قضاها فى الأسفار متنقلا بين فرنسا وسويسرا وهولندا وإيطاليا والتيرول . والثالثة فترة أقام فيها بهولندا ، وفيها كتب أهم مؤلفاته : «قواعد لهداية الذهن» (١٦٢٩) : وهى رسالة فى المنطق الجديد المعارض للمنطق الأرسطى التقليدى – ورسالة «فى العالم» (١٦٣١) : وقد قال فيها بدوران الأرض ، ولكنه حبسها عن النشر مخافة أن يحل به غضب الكنيسة كما حل بالعالم الطليانى «جاليليو» وكتاب «مقال فى المنهج» (١٦٣٧) : وفيه بين تاريخ أفكاره وخصائص منهجه ؛ وكتاب «التأملات فى الفلسفة الأولى» (١٦٤١) : وهو أبدع ما كتب الفيلسوف فى الميتافيزيقا بوجه عام وفى النفس الإنسانية ، وفى الأدلة على وجود الله بوجه خاص ؛ ثم كتاب «مبادىء الفلسفة» (١٦٤٤) : وفيه عرض مبسط لفلسفته ، وبيان لمدى اختلافها عن فلسفة القدماء ؛ وأخيراً

« رسالة فى انفعالات النفس » (١٦٤٩) : وتهدف إلى بيان السبيل العلمى للسيطرة على الأهواء والشهوات والوصول إلى الحياة السعيدة الفاضلة .

ولا نزاع فى أن كتاب « المقال فى المنهج » هو الذى خلد اسم ديكارت فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وسيظل به مذكوراً على مر العصور : لقد وقف الفيلسوف على ما كان شائعاً فى زمانه من اختلاف فى الآراء بين العلماء والفلاسفة وأصحاب اللاهوت . واتضح له أن ذلك الاختلاف ناشىء من أنهم جميعاً يتخبطون فى بحوثهم وأنظارهم ، ويسيرون فيما يشرعون فيه على غير هدى ، دون أن تكون لديهم خطة مرسومة أو منهج محدد واضح . وتراءى له أن أول ما يلزم من أدوات التفلسف للإنسان الواعى هو الشعور بضرورة المنهج ، ثم إيجاده وتطبيقه فى مجالى النظر والعمل جميعاً .

٣ — جعل من التفكير المنهجى ضرورة :

والذى يعنيه ديكارت بالمنهج هو كما قال : « جملة قواعد مؤكدة ، تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع فى الخطأ ، وتمكنه من بلوغ اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته ، دون أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة » . وهو يتساءل عن جدوى الدراسات والبحوث التى لا نكتسب منها إلا آراء ظنية أو احتمالية. وهو يجيب عن التساؤل بما معناه أن الجهل التام خير من المعرفة المزعزعة الناقصة ، ولن يكون العلم علماً إلا إذا كان يقينياً . ونموذج ذلك اليقين هو المعرفة الرياضية .

وحسبنا أن نراعى فى بحوثنا أموراً ثلاثة ، لنضفى على أى علم يقيناً يعادل يقين العلوم الرياضية :

١ — أن لا نشتغل إلا بمعان « واضحة » و« متميزة» ، أى معان مضمونها بديهى كل البداهة .

٢ — أن نذهب دوماً من « المعانى » إلى « الأشياء » ، أى أن لا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً « بديهياً » فى معانى تلك الأشياء .

٣ — وأن « نرتب » جميع أفكارنا فى نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعانى التى يستند إليها ، وسابقاً على جميع المعانى التى تستند إليه .

٤ — الشك من أجل اليقين :

ولما كان مطلوب الفيلسوف بلوغ « اليقين » الذى يمكن أن يقيم عليه بناء العلم كله ، فقد صمم على أن يشك فى كل ما تعلمه من قبل ، وأن يمضى فى هذا الشك إلى أبعد حدوده ، بادئاً النظر كله من جديد ، وكأن عينيه تتفتحان لأول مرة على العالم من حوله .

وإذن فالخطوة الأولى التى يقضى بها المنهج الفلسفى هى « تعليق » آرائنا عن الأشياء ، ووقف أحكامنا عليها ، ريثما نتبين حقائقها .

ولكن سرعان ما يستبين الإنسان أن شيئاً واحداً — وهو الفكر — يظل ثابتاً قائماً مهما شك ومهما أخطأ : فأنا فى شكى مدرك ولا ريب أنى أفكر ، وواثق أنى أفكر ، وحتى لو شككت فى أنى أفكر فلا أستطيع أن أنكر أنى أفكر حين أشك ، وأنى إبان تفكيرى بل إبان خطئى فى تفكيرى لابد أن أكون موجوداً من حيث أنى أفكر : « وإذن فأنا كائن » (وهو يعنى بذلك « ثبوت » الإنية أو الذات المفكرة ، لا وجود الشخص المتحقق فى الخارج).

٥ — أنا افكر فانا اذن موجود :

هذا هو مبدأ « الكوجيتو » المشهور الذى جعله ديكارت نقطة انطلاق للميتافيزيقا الحقة ، والذى ستخرج منه سلسلة بديعة من النتائج : وأولها أن الإنسان يفكر ، وأنه موجود من حيث إنه مفكر . وهذه الحقيقة إنما ندركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر الواعى المنتبه : هى نظرة ذهنية برهية

لحظية ، بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك : فهى « حدس » عقلى ، أى رؤية ذهنية سريعة مباشرة ، وليست قياساً يتم فى زمان ولا استدلالا منطقياً يتدرج « من المبادىء إلى المطالب » ، كما يقول فلاسفة العرب ، ولكنها حدس أول واحد خاطف : وتلك هى الواقعة اليقينية التى لا تُرَد ولا تُدفع ، والتى تظل بمنجاة من الشك مهما يمتد .

أنا أعرف نفسى الآن موجوداً ولا أعرف نفسى إلا كذلك . ووجود الفكر عندى أشد « ثبوتاً » من « وجود » الجسم . وطبيعة نفسى وماهيتها هى الفكر ، والنفس مستقلة عن الجسم ، ومعرفتى لها أيسر من معرفتى له .

من هذا اليقين الأول ، اليقين بوجود الذات المفكرة — أو بثبوتها بعبارة أدق — استخلص ديكارت جميع الحقائق الأخرى : استخلص أولا التمييز الحاسم بين النفس والجسم ، فإنى أستطيع أن أتصور أنى لست فى مكان وأن أعضاء جسمى غير موجودة ، ولكنى لا أستطيع من أجل ذلك أن أتصور أنى غير موجود : فما دمت أروى الفكر شاكاً فى الأشياء فيلزم أن أكون موجوداً . أما إذا انقطعت من التفكير وكان سائر ما أتصوره حقاً فلا أستطيع أن أكون موجوداً . واستخلص ديكارت أيضاً أن جوهر النفس هو الفكر وأن جوهر الله هو الكمال ، وأن جوهر الجسم هو الامتداد .

٦ — الطريق الى الله :

بهذا صح أن نقول إن الفلسفة الديكارتية قد سلكت مسلكاً فريداً فى التاريخ الفلسفى : سار الفيلسوف من النفس إلى الله مباشرة وبغير واسطة : لم يرد أن تكون معرفتنا لوجود الله عن طريق العالم — كما صنع غيره من الفلاسفة واللاهوتيين — بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة لوجود العالم هى التى تفتقر إلى وجود الله سنداً لها .

والتدليل على وجود الله من وجود النفس بسيط ميسور : فأنا موجود، وفي نفسي فكرة « الكائن الكامل » . وعلى هذا الأساس أقام الفيلسوف أدلة ثلاثة ، أدقها الدليل المشهور باسم « الدليل الأنطولوجي — وهو قد سمي كذلك لأنه يستخلص « وجود » الله من نفس تعريف الله أو معناه : فإننا إذا سلمنا أن الله هو الكائن المتصف بجميع الكمالات ، رأينا تواً أن الله لابد متصف بالوجود باعتبار الوجود كمالا أو ضرباً من ضروب الكمال .

٧ — من الله الى العالم :

وإذن فالله موجود ومتصف بضروب الكمال كلها . وأستطيع الآن أن أتقدم في سيري إلى الحقائق ، وأستطيع ، بادئاً من « الذات المفكرة » التي هي « إنيتي » و « ماهيتي » ، ومن كمال الله الذي يضمن لي صدق الأفكار الواضحة ، أن أثبت يقين العالم الخارجي ، عالم « الأعيان » ، وأن أطمئن إلى معظم الأشياء التي شككت فيها من قبل ، ما دمت أدركها في وضوح وتميز . وإذن فما أجده في نفسي من ميل قوى إلى الاعتقاد بوجود العالم مصدره الله تعالى الذي هو الموجود أو « الكائن » الكامل والذي لا يمكن أن يخدعني أو يوقعني في الضلال .

٨ — الخطأ ضريبة الحرية :

وقد أتعجل في الحكم على الأمور قبل أن تستضيء إرادتي بنور العقل : إذ أن الإرادة الإنسانية « لا متناهية » تميل بطبيعتها إلى مجاوزة حدود المعرفة الواضحة المتميزة ، في حين أن الذهن متناه ولكنه يعينني على التمييز بين الحق والباطل .

وأنا في أفعالي حر مختار ، فأنا المسئول إذن عن خطئي . والوقاية من الخطأ مرجعها إلىّ وحدي : وذلك بأن استعمل ما منحني الله من حرية

الإرادة استعمالا حسناً ، أى أن لا أتعجل فى حكمى على الأمور التى لا أتصورها إلا فى غموض وإبهام ، « وأن أمسك عن إبداء رأيى فى الأشياء التى لم تتبين لى حقيقتها » .

٩ — فلسفة ثورة وتغيير :

على هذا النحو تم لديكارت أن يثبت الحقائق الثلاث الكبرى التى يقام عليها صرح الفلسفة فى كل العصور : النفس ، والله ، والعالم .

والفلسفة الديكارتية — وهى ثورية — ما كانت لتقنع بالوقوف عند التأمل والنظر المجرد ، كما كان شأن الفلسفات السابقة عليها ، وإنما أرادت أن تمضى إلى العمل والتطبيق ، رامية إلى التغيير الجذرى والتأثير الحاسم . فليس الغرض من المعرفة ، عند « أبى الفلسفة الحديثة » ، اكتساب الحكمة والتبصر فى الأمور فحسب ، بل تحقيق السيادة للإنسان على نفسه وعلى الطبيعة .

وقد كانت أعز أمانى الفيلسوف أن تكون الفلسفة معواناً لنا فى حياتنا ، لا على أن ندبر أفكارنا وآراءنا تدبيراً حسناً فحسب ، بل على أن ندبر سلوكنا ، وأن نسيطر على أبداننا ، وأن نقهر الموت ، وأن نقضى على جميع الأمراض نفسية كانت أو بدنية .

١٠ — حلم الفيلسوف :

وظل هذا الحلم يراود الفيلسوف فى مراحل نشاطه العقلى كلها : أن تقدم الفلسفة للإنسان طريقاً للحياة جديداً ، يهيء له أن يملك زمام نفسه ، عن طريق فن عقلى لضبطها والتحكم فيها ، وأن يهيمن على الطبيعة ، عن طريق « تعقيلها » ، أى بث الضوء الساطع فى أرجائها الحالكة .

ولما تبين أن تحقيق هذين المطلبين معاً يحتاج إلى أجيال عديدة ، والناس محتاجون إلى هداية سريعة ، رأى أن نكتفى — موقتاً — بتقبل الأشياء

التى لا نستطيع تغييرها أو التى لا طاقة لنا عليها ، وأن نلجأ إلى الحيلة و « الاستراتيجية » فى السيطرة على الانفعالات النفسيـة . وها هنــا تتجلى « الجوانية » الديكارتية : عن طريق هذه السيادة الداخلية ، سيادة النفس ، يستطيع كل أمرىء أن يسيطر على الخارج . وكأنّ فيلسوف القرن السابع عشر جاء إلى العالم الحديث مؤكداً شعارنا الإسلامى ، فى الآية الكريمة :

« إن الله لا يغــير ما بقــوم حتى يغــيروا مــا بــأ نفسهــم »

وإذا كنا قد أطلقنا وصف « الجوّانية » على الفلسفة الديكارتية ، فلأنها تشترك مع الفلسفات الجديرة بهذا الاسم فى السمات الأساسية لكل فلسفة جوانية : تزكية الوعى ، وتوخى الأصالة ، والتعمق فى استكناه الجوهر من وراء المظهر :

وأخلاقيات ديكارت أخلاقيات وعى وتبصر : فهو لا يرضى للإنسان — خليفة الله على الأرض — أن يسير فى حياته كالآلة تتحرك بلا إرادة ، أو أن يكون سلوكه مع الناس تابعاً للإلف والعادة .

ولقد نادى الفيلسوف علماء عصره ومفكريه بأن ينصرفوا عن تلك الفلسفات النظرية التجريدية التى كانت تجد فى تأمل النظام الكونى غاية الرضا وأهاب بهم أن يلتمسوا فلسفة عاملة رائدة ، يتحقق لنا بها ، قبل السيطرة على الطبيعة ، أن نظفر بالسيادة على أنفسنا . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق الديكارتية شبيهة بفن للتحرر الروحى ، يهتدى بنور العقل ، ويهدف إلى إطلاق الذات من قيود العالم .

١١ — القوم « فرض عين » لا « فرض كفاية » :

وعندنا أن من مواضع الطرافة فى الفلسفة الديكارتية نظرتها إلى الحرية الإنسانية : ذلك أن الإنسان عند ديكارت يمارس حريته الأصيلة بإنشائه

للحقيقة ، وهو ينشيء الحقيقة حين يتجه إلى نظم « الموجودات » في سلك « الماهيات » ، وينشئها عن طريق « الموقف » الذى يتخذه من الأشخاص والأشياء . وهو منشيء لها باختياره أن يقول « لا » أو أن يقول « نعم » .
وإذن فديكارت يزودنا بوعى كامل لمسئوليتنا التامة عن العالم الذى نحيا فيه . فالإنسان ليس « متفرجاً » على الدنيا ، وانما هو الكائن الذى بفضله تظهر الحقيقة فى الدنيا ، كما قال « جان بول سارتر » معلقاً على ديكارت . إن أحداً لا يستطيع أن « يفهم » لك ، كما أن أحداً لا يستطيع أن « يموت » لك ! ويجب آخر الأمر أن تقول : « نعم » أو أن تقول : « لا » : ويلزمك أن « تقرر » بنفسك ووحدك ، وأن تقرر الحقيقة للكون كله . وهذا التقرير « الجوانى » هو الفعل الميتافيزيقى المطلق الذى ينبثق من « الفهم » ، حين تصل إليه الذات العارفة فى سعيها إلى تعقل العالم ، وتحويلها نظام الوجود إلى نظام أفكار : فالفهم إذن « فرض عين » لا « فرض كفاية » ، إذا جاز لنا هنا أن نستعير اصطلاح علماء المسلمين .

١٢ — لا حياة من غير ميتافيزيقا :

وجملة القول أن رائد الفلسفة فى العصر الحديث قد جعل من التفكير الواعى فريضة على كل واحد ، وآمن بأن الإنسان إنما خلق لوجود أسمى من وجوده فى إطار الزمان والمكان ، وأنه لا حياة لحضارة إنسانية سليمة من غير ميتافيزيقا :

فشأن الميتافيزيقا الحقة أن تبصر الإنسان بمكانه من العالم ، وهو يعلم عن طريقها أن الله تعالى هو خالق هذا الكون ، وأنه هو الموجود الكامل ، فلا ينبغى للإنسان أن يكون عبداً إلا لهذا الإله وحده . وعن طريق الميتافيزيقا يتبين الإنسان أنه لم يخلق لهذا الوجود الأرضى فحسب ، بل خلق

الوجود أرفع وأبقى . ومن ثم يدرك أنه لا معنى للخوف من الموت ، فيمارس حياته ، واثقاً بنفسه ، واثقاً بالله . وعن طريقها كذلك يدرك أنه ليس فقط جزءاً من هذا الكون ، ولا جزءاً من هذا العالم ، ولا جزءاً من هذا الوطن ولا جزءاً من هذه الجماعة ، بل هو فى جوهره كائن اجتماعى عاقل ، لا يستطيع أن يحيا الحياة الصحيحة إلا مع الناس فى مدينة فاضلة : لذلك تقتضيه الميتافيزيقا أن يسعى إلى مجاوزة نفسه ، وأن يدأب على الاتصال بالناس اتصال مشاركة وتعاطف ، باذلا الجهد لتحقيق ما فيه خيرهم وسعادتهم. ولكن ليس معنى هذا أن يضحى الإنسان بنفسه فى غير موضع للتضحية : فالرجل الكريم يعرف قدر نفسه ، ويراعى كرامة الآخرين ، ويقيم ضرباً من الانسجام بين مصلحته الشخصية والمصلحة العامة والفيلسوف بطبعة « أريحى » كريم ، فهو متواضع دائماً مع من هم دونه ، ولكنه أبىّ النفس دائماً على المتكبرين :

١٣ — رسالة الفلسفة :

ويمكن أن يقال فى فلسفة ديكارت إن روح تلك الفلسفة الجوانية ومنهجها فى التدرج من الشك إلى اليقين ، قد بقى كلاهما هادياً للذهن الإنسانى على مدى العصور . ولعل من فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنسانى هو تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه فى العالم ، بحيث يردّ جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ، ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً ؛ وبحيث يتحرى دائماً عن المسوغ الأخير لمعارفه وأعماله . وهذا المعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى ينبغى أن نحرص الحرص كله على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تودى فى المجتمع رسالتها الجليلة .

والناظر فى الفلسفة الديكارتية يتجلى له منها أمران نعتقد أن عصرنا هذا محتاج أشد احتياج إلى أن يتدبرهما وأن يطيل الوقوف عندهما : وهما الثقة بالله العليم الحكيم ، والثقة بالعقل البصير المستنير . ففلسفة ديكارت هى فلسفة العقل الذى يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم ، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض . فإذا أحسن الإنسان استعماله ، مع دوام ثقته بالله مبدع الكون ، استطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية وإسعادها ، وحفظ صحتها وتوفير رخائها ، وتوطيد دعائم السلام بين أفرادها وجماعاتها .

ولعل أكبر رسالة يتلقاها عصرنا هذا من إمام الفلسفة الغربية هى ضرورة تبرير العلم بالميتافيزيقا ، لا إنكارها أو التهجم عليها ، كما يفعل أحياناً بعض من ينتسبون إلى العلم أو إلى الفلسفة ، وليسوا من أهلهما على الحقيقة .

ولو بعث « أبو الفلسفة الحديثة » بيننا اليوم لرأى أنه ما يزال رائداً هادياً لذوى الأصالة من العلماء، أعنى أولئك الذين لا ينكرون ما جاوز مقاييس الحس ، ويحرصون على أن يفكروا وفقاً للعقل .

١٤ — اشعاعات ديكارتية :

ولا نزاع فى أن للفلسفة الديكارتية آثاراً بعيدة المدى فى التاريخ . كانت آراؤه ثورة فكرية عارمة ، بل كانت على التحقيق أكبر ثورة فلسفية عرفها الناس منذ أيام شيخ فلاسفة اليونان « سقراط » حتى عهد الفيلسوف الألمانى « كانط » : فقد جاءت المثالية « الترنسندنتالية » التى أبدعها « كانط » ، وكذلك مثالية الكانطية الجديدة عند « فشته » و « شوبنهور » موافقتين لبداية المثالية الديكارتية ، وإن كانتا قد اختلفتا عنها فى النتائج الفعلية التى انتهت إليها . وقد رأى « شانج » أن الطابع الذى يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين

« المتناهى » و « اللامتناهى » ، وأن ديكارت قد عبر عن هذه الثنائية تعبيراً علمياً ، وما الفلسفة « النقدية » إلا تحقيق تلك الفكرة التى بدأت بديكارت .

ولم يكن « بوترو » مغالياً حين قال إن جميع المذاهب الكبرى فى الفلسفة الغربية الحديثة تنتمى إلى ديكارت . ورأى « كونوفيشر » أن الفلسفة الديكارتية والمسالك المتعارضة التى سلكتها هى الأصل والشرط اللازم لمذاهب حديثة شتى : كمذهب « المناسبات » لملبرانش ، ومذهب « الواحدية » لسبيوزا ، ومذهب « الجواهر الفردة » عند ليبنتز ، ومذهب « الحسيات » عند لوك والمثالية « اللامادية » عند بركلى ، و « النقدية » عند كانط .

وقد بينت بحوث العلماء فى السنوات الأخيرة أن « أوجست كمت » صاحب الفلسفة « الوضعية » ومنشىء علم الاجتماع الحديث ، قد عاش فى جو فكرى ديكارتى ، وأن المنهج الذى أوصى « كمت » باتباعه منهج ديكارتى فى بدايته ، وأن حلقة الاتصال بين ديكارت وكمت هى الاختراع الهندسى ، أو « شعور » الفكر الفلسفى بالثورة الهندسية . وقد كان ديكارت أول باعث على هذا الشعور فى الغرب ، وظل مفسره دون منازع مدى قرنين من الزمان . وقد اتضح اليوم أن فيلسوفنا كان مصدر إلهام قوى لفلسفات الحرية التى ظهرت آثارها فى الأجيال اللاحقة فى الغرب والشرق على السواء (سواء عند « كانط » و « سكرتان » و « سارتر » ، أو عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال) .

فاذا أضفنا إلى هذا كله ما اقتبسه الفكر الحديث من الاتجاه العقلى الديكارتى اتضحت لنا حقيقة الكلمة المشهورة التى قالها العالم « هكسلى » : « أينما أخذتم أثراً من الآثار التى تميز بها الفكر الحديث ، فى مجال العلم أو فى مجال الفلسفة تبينتم أن فحوى ذلك الفكر ومادته ، إن لم نقل صيغته وصورته ، كانت كلها حاضرة فى ذهن ذلك الرجل العظيم » ...

ديكارت : نصوص من فلسفته

١ — تلخيص التأملات :

« التأملات فى الفلسفة الأولى » من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق وهى بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار ، وقد رأى ديكارت أن يجعلها فى ستة تأملات ، ولخصها جميعاً بقوله (١) :

« قدمت فى التأمل الأول الأسباب التى تجعل فى استطاعتنا أن نشك على العموم فى الأشياء جميعاً ، وعلى الخصوص فى الأشياء المادية ، على الأقل ما دمنا لم يتيسر لنا من أسس أخرى فى العلوم سوى ما تيسر لنا حتى الآن. بيد أن شكاً عاماً كهذا ، إن لم يظهر نفعه أول الأمر ، له مع ذلك نفع عظيم من حيث إنه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة ، ويمهد لنا سبيلا ميسوراً جداً لكى تألف أذهاننا التجرد عن الحواس ، وأخيراً من حيث أنه يجعل من غير الممكن ، فى المستقبل ، أن نشك أبداً فى الأشياء التى قد نهتدى فيما بعد إلى إنها صحيحة .

« وفى التأمل الثانى : نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة ، فيفترض أن جميع الأشياء التى يقع له عن وجودها أدنى شك هى أشياء معدومة ، لكنه يتبين أن من الممتنع إطلاقاً حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود : وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم : فأنه بهذا الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التى تخصه ، أى التى تخص الطبيعة الذهنية ، من الأشياء التى تخص الجسم .

« لكن قد يتوقع بعض القراء منى أن أورد فى ذلك الموضع أدلة لإثبات

---

(١) ديكارت : « التأملات فى الفلسفة الأولى » » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٤٣ — ٤٧ .

بقاء النفس. ومن أجل ذلك أرى لزاماً على هاهنا أن أنبههم الى أنى حاولت أن لا أكتب فى هذه الرسالة كلها شيئاً إلا والدىّ عنه براهين دقيقة جدا. ولذلك وجدت نفسى مضطراً إلى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذى يصطنعه أصحاب الهندسة، وهو تقديم جميع الأشياء التى تتوقف عليها القضية التى نبحث عنها قبل استنتاج أى شىء منها.

« وأول وأهم ما يطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن نكوّن عنها تصوراً واضحاً صريحاً ومتميزاً كل التميز عن جميع التصورات التى يمكن أن تكون لدينا عن الجسم: وهذا ما صنعته فى هذا الموضع ويطلب فضلا عن ذلك أن نعرف أن جميع الأشياء التى نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو ما نتصورها، وهذا ما لم أستطع إثباته قبل التأمل الرابع. ويلزم أيضاً أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز، يقوم بعضه فى هذا التأمل الثانى، وبعضه فى التأملين الخامس والسادس.

« ويلزم أخيراً أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التى نتصور بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة، مثلما نتصور الذهن والجسم، هى حقاً جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر؛ وهذا ما انتهيت إليه فى التأمل السادس ومما يؤيده أيضاً فى هذا التأمل نفسه أننا لم نتصور الجسم إلا منقسما، فى حين أن الذهن أو النفس الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة: ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور نصف أى نفس كما نستطيع أن نتصور النصف لأصغر جسم بين الأجسام. على هذا النحو نتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب بل هما متضادتان بوجه ما. ولم أزد على هذا القدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب، لأن فى ذلك ما يكفى لإفهام الناس، بدرجة من الوضوح لا بأس بها، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس، ولملء قلوبهم بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت، وكذلك لأن المقدمات التى يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها: أولا لمعرفة أن جميع الجواهر على

العموم ، أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالها إلى العدم — ثم للاحظة أن الجسم على العموم جوهر ، ومن أجل هذا أيضاً لا يفنى — ولكن الجسم الإنسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ليس مركباً إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن آعراض أخرى تشابهها . أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض : فمهما تتغير جميع أعراضها ومهما تكن مثلا تتصور أشياء وتريد وتحس أشياء أخرى ... الخ ، فلن تصير شيئاً آخر ، فى حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم الإنسانى أمر ممكن ميسور ، أما روح الإنسان أو نفسه (وأنا لا أفرق بينهما) فباقية بطبيعتها » .

« وفى التأمل الثالث بينت — ببعض الإسهاب فيما يلوح لى — أهم دليل استخدمته لإثبات وجود الله . ولكنى لم أرد أن أستخدم فى هذا الموضوع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ، لكى أبعد أذهان القراء بقدر ما فى وسعى عن استعمال الحواس وعن الاتصال بها . ولذلك فربما بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة (أرجو أن أوضحها توضيحاً تاماً فى ردودى على الاعتراضات التى وجهت إلى الكتاب منذ فرغت من تحريره) ومنها المسألة التى أوردها فيما يلى : كيف أن فكرة كائن كامل إطلاقاً ، وهى فكرة نجدها فينا ، تشمل قدراً من الحقيقة الموضوعية ، أى تشارك بالتصور فى قدر من درجات الوجود والكمال ، بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة على الإطلاق : وهذا ما أوضحته فى تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة فى غاية البراعة والإتقان ترد فكرتها على ذهن صانع ما ؛ فإنه كما أن ما لهذه الفكرة من إتقان موضوعى لا بد له من علة معينة ، إما أن تكون علم ذلك الصانع

أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة ، فكذلك يمتنع بالنسبة إلى فكرة الله التي هي فينا ، أن لا يكون الله ذاته علة لها » .

« وفى التأمل الرابع أقمت الدليل على أن جميع الأشياء التى نتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هى كلها صحيحة ، كما أوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل ، مما تلزم معرفته ضرورة لتوكيد الحقائق السابقة ، ولفهم الحقائق التى تتلوها فهماً صحيحاً . ولكن ينبغى أن يلاحظ أنى لا أنظر هنالك فى الخطيئة ، أى فى الخطأ الذى يقترف فى طلب الخير والشر ، بل فى الخطأ ، الذى يقع فى الحكم وتمييز الحق من الباطل . وليس قصدى أن أتكلم هنالك فى الأمور التى هى من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان فى الحياة ، بل فى الأمور التى تتصل بالحقائق العقلية والتى يمكن معرفتها بمعرفة النور الطبيعى وحده» .

« وفى التأمل الخامس شرح للطبيعة الجسمية على وجه العموم ، ثم عود إلى إثبات وجود الله بدليل جديد ، ربما وقعت فيه هو أيضاً بعض الصعوبات ولكن يجد القارىء حلها فى الردود على الاعتراضات التى وجهت إلىّ . ويضاف إلى ما تقدم أنى أبين على أى وجه يصح القول إن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله » .

« وأنتهى فى التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل المخيلة ، وأصف علامات هذا التمييز ، وفيه أبين أن نفس الإنسان متميزة عن الجسم حقاً ، وأنها مع ذلك ملتئمة معه التئاماً ومتحدة به اتحاداً يجعلها وإياه شيئاً واحداً . وفيه أبسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس ، مبيناً الوسائل لاجتنابها وأورد أخيراً جميع الأدلة التى يمكن أن يستنتج منها وجود الأشياء المادية ، لا لأنى أرى لها فائدة كبيرة فى إثبات ما تثبته — أعنى أن العالم موجود وأن للناس أجساماً ، وما شابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط إنسان ذو عقل سليم — بل لأن إمعان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المتانة والبداهة مرتبة الأدلة التى توصلنا إلى معرفة الله ومعرفة النفس . وبهذا الاعتبار تكون الأدلة

الأخيرة أوثق وأبين ما يمكن أن يقع للذهن الإنسانى من معرفة . وهذا كل ما قصدت إلى إثباته فى هذه التأملات الستة ؛ ومن أجل هذا أغفلت ها هنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عرضاً فى هذه الرسالة » .

٢ — « الفلسفة والحضارة » : (١)

« وكنت أبغى بعد ذلك أن أوجه النظر إلى منفعة الفلسفة ، وأن أبين أنها ما دامت تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرفه ، فيلزمنا أن نعتقد أنها هى وحدها تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين ؛ وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها. ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين . وكنت أبغى أن أبين فوق هذا أنه بالنسبة إلى الأفراد ، ليس فقط من النافع لكل إنسان أن يخالط من يفرغون لهذه الدراسة ، بل أن الأفضل له قطعاً أن يوجه انتباهه إليها وأن يشتغل بها ؛ كما أن استعمال المرء عينيه لهداية خطواته واستمتاعه عن هذا الطريق بجمال اللون والضوء أفضل بلا ريب من أن يسير مغمض العينين مسترشداً بشخص آخر . لكن هذه الحالة الأخيرة أفضل من حالة من يبقى مغمض العينين وليس له من مرشد إلا نفسه . ولأن يحيا المرء دون تفلسف هو كمن يظل مغمضاً عينيه لا يحاول أن يفتحهما : والتلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر لا يمكن أن يقارن بالرضى الذى ينال من معرفة الأشياء التى تنكشف لنا بالفلسفة » .

« وأود أن أقول أخيراً إن هذه الدراسة ألزم لإصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا فى الحياة من استعمال عيوننا لهداية خطواتنا . إن البهائم العجماوات التى لا همّ لها إلا حفظ جسومها ، لا تكل عن الدأب والسعى فى طلب أقواتها

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ٤٨ — ٥١ .

أما الناس الذين كان أهم جزء فيهم هو الذهن فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة همهم الأكبر ، لأن الحكمة هي القوت الصحيح للعقول . وأستطيع أيضاً أن أقنع نفسي أن هنالك كثيرين ما كان يفوتهم هذا الطلب لو أنهم أملوا شيئاً من النجاح فيه وعرفوا مبلغ مقدرتهم عليه : وليس من النفوس نفس مهما تكن من قلة النبل ، تظل متعلقة بالحواس تعلقاً شديداً فلا تتحول عنها حينا من الدهر ، متشوقة إلى خير آخر أعظم ، وإن تكن في الغالب تجهل ماهية ذلك الخير . والذين آتاهم الله حظاً عظيما ، فأنعم عليهم بالعافية والمناصب والأموال ، ليسوا أقل من غيرهم رغبة في ذلك الخير ، بل إني لأحسبهم أشد لهفة واشتياقاً إلى خير آخر أكمل وأسمى من كل ما يملكون من خيرات » .

« وهذا الخير الأسمى ، إذا نظرنا إليه بالنور الفطري دون نور الإيمان ، لم يكن شيئاً سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى ، أعني الحكمة التي تدرسها الفلسفة : ولما كانت هذه الأمور كلها حقاً ولا مراء فيها ، لم يصعب إقناع الناس بها ، متى أحسنا عرضها والتدليل عليها » .

٣ — الفضائل « الجوانية » والفضائل « البرانية » : (١)

« إن هنالك فرقاً بين الفضائل الحقيقية ، والفضائل التي ليست إلا ظاهرية ، كما أن هنالك فرقاً كبيراً بين الفضائل التي تصدر عن معرفة الحقيقة معرفة صحيحة ، والفضائل التي تكون مصحوبة بالجهل أو الخطأ . والفضائل التي أسميها « ظاهرية » ليست في حقيقة الأمر إلا رذائل .

« ولكن من حيث إنها ليست من الشيوع بقدر الرذائل الأخرى التي هي أضداد لها ، ومن حيث إنها أبعد عنها من الفضائل التي تشغل منزلة وسطى ، فقد جرت عادة الناس أن يقدروها أكثر مما يقدرون هذه الفضائل .

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ، ص ٣٦ — ٤١ .

ولذلك لما كان عدد من يخافون المخاطر خوفاً شديداً جداً أكثر من عدد من يخافونها قليلاً جداً ، فقد غلب على الناس أن يقابلوا بين « التهور » و « الاستحياء » ، كما يقابلون بين فضيلة ورذيلة ، وزاد تقديرهم للتهور على تقديرهم للشجاعة الحقيقية . ولذلك أيضاً وجدنا المبذرين يمدحون عادة أكثر مما يمدح أهل السخاء ، ووجدنا الأخيار المخاصين حقاً لا ينالون من الاشتهار بالبر والتقوى قدر ما ينال المخرفون والمنافقون :

« وكثير من الفضائل الحقيقية لا تصدر عن معرفة حقيقية ، بل إن منها ما يصدر أيضاً عن نقص أو خطأ : فغالباً ما تكون البساطة علة لرقة القلب ، والخوف علة للتقوى ، واليأس علة للشجاعة . والفضائل المصحوبة بنقص يختلف بعضها عن بعض ويسميها الناس أيضاً بأسماء مختلفة . أما الفضائل الخالصة الكاملة التي لا تصدر إلا عن معرفة الخير فهي كلها من طبيعة واحدة ويمكن أن يشتمل عليها اسم الحكمة : لأن كل من صدقت عزيمته وثبتت إرادته على أن يستعمل عقله دوماً أحسن ما وسعه من استعمال ،وأن يتوخى في جميع أفعاله ما يراه أحسن الأشياء ، هو حكيم حقاً بقدر ما تهيئه له طبيعته . وبهذا وحده يكون عادلا وشجاعاً ومعتدلا ، ويكون مالكاً لكل الفضائل الأخرى ، وتكون كلها مجتمعة فيه بقسطاس مستقيم ، فلا تطغى إحداها على الأخرى : وهذا هو السبب في أن هذه الفضائل مع كونها أكمل جداً من الفضائل التي تلمع وتبرز بسبب امتزاجها ببعض النقص ، غير أنه لما كانت العامة أقل التفاتا إليها ، لم تجر العادة بأن تنظم لها عقود الثناء .

« يضاف إلى هذا أن من بين الأمرين المطلوبين للحكمة على نحو ما وصفنا من قبل — أعني إدراك الذهن لما هو خير واستعداد الإرادة لأن تتبعه على الدوام — أن هنالك أمراً هو مناط الإرادة وهو وحده يمكن أن يملكه الناس

جميعاً على السواء ، نظراً إلى أن قرائح بعض الناس أقل جودة من قرائح غيرهم . ولكن مع أن من لم يرزقوا جودة القريحة يستطيعون أن يبلغوا من الحكمة ما تؤهلهم له طبائعهم ، وأن ينالوا رضى الله بفضائلهم ، ما داموا متمسكين بعرى العزيمة الصادقة ، مصممين على أن يعملوا كل ما يرونه خيراً ، وأن لا يدخروا جهداً في تعلم الواجبات للتي يجهلونها . بيد أن من يقصدون إلى فعل الخير بعزم صادق ، ويبذلون في تثقيف أنفسهم عناية خاصة ويملكون أيضاً قريحة نفاذة ، لا جرم يصلون إلى مرتبة من الحكمة أرفع من مرتبة غيرهم » .

٤ – « في أنه للفحص عن الحقيقة يحتاج الانسان مرة في حياته الى ان يضع الأشياء جميعا موضع الشك بقدر ما في الامكان » (١)

« من حيث أننا كنا أطفالا قبل أن نكون رجالا وأننا قد أصبنا حيناً وأخطأنا حيناً آخر في الحكم على الأشياء التي عرضت لحواسنا حينما لم نكن قد استكملنا بعد استعمال عقولنا ، فإن أحكاماً كثيرة قد تعجلنا في إطلاقها تمنعنا من الوصول إلى معرفة الحقيقة ، وتتشبث بنفوسنا تشبثاً يلوح لنا معه أن من المحال أن نتخلص منها ما لم نشرع ، مرة في حياتنا ، في الشك في جميع الأشياء التي قد نجد فيها أدنى شبهة من قلة اليقين » .

٥ – « في أننا لا نستطيع ان نشك دون ان نكون موجودين . وان هذه أول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها » (٢)

« ونحن حين نرفض على هذا النحو كل ما يمكننا أن نشك فيه ، بل حين نخاله باطلا ، يكون من الميسور لنا أن نفترض أنه لا يوجد إله ولا سماء ولا أرض ، وأنه ليس لنا أبدان . لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ٨٦ — ٨٧ .

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ٩١ — ٩٢

موجودين حين نشك فى حقيقة هذه الأشياء جميعاً ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حينما يفكر . وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد أنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدبر أفكاره بترتيب » .

٦ — «التمييز بين النفس والبدن» (١)

« ويبدو لى أيضاً أن هذا المسلك هو خير المسالك التى نستطيع أن نختارها لكى نعرف طبيعة النفس وأنها جوهر يتميز كل التميز عن البدن : لأننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن فى أنه ليس خارج فكرنا شىء هو موجود حقاً ، نعرف جلياً أننا لا نحتاج لكى نكون موجودين إلى أى شىء آخر يمكن أن يعزى إلى الجسم ، وإنما وجودنا بفكرنا وحده . وإذن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقيناً ، بالنظر إلى أننا لا نزال نشك فى وجود أى جسم فى حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر »

٧ — «فى أن ماهية النفس هى التفكير» (٢)

« لما كنت أعرف أن جميع الأشياء التى أتصورها فى وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها ، فيكفى أن يتيسر لى تصور شىء بدون شىء آخر » لكى أستوثق من أن الشيئين متميزان أو متغايران : لأن من الممكن أن يوجدا منفصلين على الأقل بقدرة الله الواسعة . ولا أهمية لمعرفتى بأى قوة يحصل هذا الانفصال لكى أضطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران . وإذا ذهبت من كونى أعرف بيقين أنى موجود ، وأنى مع ذلك لا ألاحظ أن شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتى أو ماهيتى سوى أنى

(١) مبادىء الفلسفة ص ٩٢ — ٩٣

(٢) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ، ص ١٩٢ - ١٩٣

شيء مفكر ، استطعت القول بأن ماهيتي إنما انحصرت في أني شيء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير. ومع أن من الممكن (بل من المحقق كما سأبين بعد قليل) أن يكون لي جسم قد اتصلت به اتصالا وثيقاً إلا أنه لما كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي ، من حيث إني لست إلا شيئاً مفكراً لا شيئاً ممتداً ، ومن جهة أخرى لدى فكرة متميزة عن الجسم من حيث إنه ليس إلا شيئاً ممتداً وغير مفكر ، فقد ثبت أن هذه الإنية ، أعني نفسي التي تتقوم بها ذاتي وماهيتي ، متميزة عن جسمي تميزاً تاماً وحقيقياً ، وأنها تستطيع أن تكون أو أن توجد بدونه »

٨ — « **ماهو الفكر** » (١)

« أقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا إدراكاً مباشراً . ومن أجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على التعقل ، والإرادة ، والتخيل ، بل يتناول الإحساس أيضاً . لأني حين أقول : أنا أرى وأمشي ، وإذن فأنا موجود . وحين أقصد من الكلام على الرؤية أو المشي عمل عيني أو ساقي ، لا يكون استنتاجي استنتاجاً يقينياً ينتفي معه كل شك : فقد أظن أني أرى أو أمشي دون أن أفتح عيني أو أبرح مكاني ، كما يحدث لي أحياناً وأنا نائم ، بل ربما يقع لي هذا الظن نفسه او لم يكن لي جسم على الإطلاق ولكن حين أريد أن أتحدث فقط عن عمل فكري أو وجداني ، أي عن المعرفة التي أجدها في نفسي والتي تخيل لي أني أرى أو أمشي ، تكون هذه النتيجة صحيحة لا أستطيع أن أشك فيها ، لأنها ترجع إلى النفس التي لها وحدها ملكة الوعي و التفكير على أي نحو آخر »

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ص ٩٣ .

٩ – « بالذهن وحده نعرف ماهية الأشياء الجسمية » (١)

« وإنى مهما أعجب فلن أجاوز حد العجب حين ألاحظ ما فى ذهنى من وهن وميل يجعله عرضة للخطأ من غير وعى : لأنى وإن كنت أجيل ذلك كله فى ذهنى ، دون أن أتكلم ، إلا أن الكلام يحول دون تقدمى ؛ وألفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعنى : فنحن نقول إننا « نرى » الشمعة بعينها إذا كانت أمامنا ، ولا نقول إننا « نحكم » بأنها بعينها ، لأن لها لون الشمعة وشكلها . ومن هذا أكاد أن أستنتج أننا نعرف الشمعة بإبصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها ، لولا أنى أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالا يسيرون فى الشارع ، فلا يفوتنى أن أقول عند رؤيتهم إنى أرى رجالا بعينهم ، كما أقول إنى أرى شمعة بعينها ، مع أنى لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب ، ولكنى أحكم بأنهم ناس : وإذن فأنا أدرك بمحض ما فى ذهنى من قوة الحكم ما كنت أحسب أنى أراه بعينى » .

١٠ – فى أن حرية ارادتنا لا تعرف بالدليل وانما تعرف بتجربتنا لها (٢)

« بديهى جداً أن لنا إرادة حرة توافق أو لا توافق كما يحلو لها . وهذا يمكن أن يعد من أكثر المعانى المفطورة شيوعاً . وقد رأينا فيما تقدم دليلا على ذلك واضحاً جداً : لأننا حين كنا نشك فى كل شىء ؛ بل حين ذهبنا إلى افتراض أن خالقنا استعمل قدرته لإضلالنا من جميع الوجوه ، أدركنا فى أنفسنا حرية بلغ من عظمها أن استطعنا أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بما لم نكن نعرفه بعد معرفة كاملة . غير أن ما أدركناه إدراكا متميزاً ولم نكن نستطيع أن نشك فيه إبان تعليقنا للحكم حينذاك ، كان يقينه مساوياً ليقين أى شىء آخر تيسر لنا أن نعرفه من قبل »

---

(١) ديكارت : « التأملات » ص ٨٣ – ٨٤
(٢) ديكارت « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ١٣٣

١١ – « يكفى لاثبات وجود الله أن تكون ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة فى تصورنا له» (١)

« إذا عاد الفكر واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه ، فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة ، كامل غاية الكمال ، تيسر له أن يحكم بما يراه فى هذه الفكرة من أن الله ، وهو ذلك الكائن الكامل على الإطلاق ، كائن أو موجود ؛ لأنه وإن يكن لديه أفكار متميزة عن أشياء أخرى كثيرة ، لكنه لا يلحظ فيها شيئاً يؤكد له وجود موضوعاتها ، فى حين أنه يدرك فى هذه الفكرة أنها لا تتضمن الوجود الممكن فحسب ، كما هو الشأن فى أفكاره عن الأشياء الأخرى ، بل الوجود الضروري الأبدى على الإطلاق .

ومن حيث أن الفكر يرى أنه من الضروري أن يكون متضمنا فى الفكرة التى لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين ؛ كذلك متى تصور الوجود الضرورى الأبدى متضمنا فى فكرته عن الموجود الكامل إطلاقا ، لزم أن يستنتج أن ذلك الموجود الكامل بإطلاق هو موجود حتماً » .

١٢ – « فى أن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز به الله من ضرورة الوجود » (٢)

« الفكر لا يجد عناء فى الاقتناع بهذه الحقيقة لو أنه تحرر من أوهامه . لكن لماكنا قد ألفنا أن نفرق ، فى جميع الأشياء الأخرى ، بين الماهية والوجود وكنا قادرين على أن نتخيل ما طاب لنا من صور ذهنية لأشياء ربما لم توجد قط وربما لا توجد أبداً ، فقد يحدث لنا حين لا نسمو بأذهاننا كما ينبغى إلى تأمل ذلك الموجود الكامل بإطلاق أن يساورنا الشك فى أن تكون فكرتنا عن الله من قبيل تلك الأفكار التى نتخيلها كما يحلو لنا ، أو من تلك الأفكار الممكنة ، وإن لم يكن الوجود داخلا بالضرورة فى طبيعتها »

(١) « مبادىء الفلسفة » ص ١٠١ – ١٠٢
(٢) مبادىء الفلسفة » ص ١٠٤ – ١٠٥ .

١٣ — فى «الدليل على وجود الله من نقص وجودنا»(١)

«أريد هنا أن أنظر هل فى استطاعتى ، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله ، أن أكون موجوداً إذا لم يكن هنالك إله . وإنى أتساءل إذن : ممن استفدت وجودى ؟ قد أكون استفدته من نفسى أو من أبوى أو من علل أخرى أقل من الله كمالا ، فليس يمكن أن نتصور شيئاً أكمل منه بل ولا كفوًا له لكنى لو كنت مستقلا عن كل شىء سواى ، وكنت أنا نفسى خالق وجودى ، لما كنت أشك فى شىء أو أشتهى شيئاً ، ولما كنت بالإجمال مفتقراً إلى أى كمال ، لأنى كنت أمنح نفسى كل كمال يخطر ببالى ، وأكون حينئذ إلها ...

على أنه لو جاز لى أن أفترض أننى ربما كنت موجوداً دائماً كما أنا موجود الآن ، فلن أتحاشى بذلك قوة الاستدلال ، ويتحتم على أن أعرف ضرورة كون الله خالق وجودى : لأن زمان حياتى كله يمكن أن ينقسم أجزاء لا نهاية لها كل واحد منها لا يعتمد بأى حال على الأجزاء الأخرى : فيترتب على ذلك كله أنه لا يلزم من أنى موجود فى الزمان الماضى القريب أن أكون موجوداً الآن ، ما لم توجد فى هذه اللحظة علة توجدنى أو «تخلقنى مرة ثانية» إن صح هذا القول ، أى تحفظ على وجودى ...

ولكن لعل ذلك الموجود الذى عليه اعتمادى ليس هو الله ، ولعلى الآن قد استفدت وجودى من أبوى أو من علل أخرى أقل كمالا من الله . هيهات أن يكون ذلك : فقد سبق أن قلت إن من الأمور البديهية جداً أنه لابد على الأقل أن يكون فى العلة من الحقيقة قدر ما فى معلولها . وإذا صح هذا فمن حيث أنى شى يفكر وفى نفسى فكرة عن الله ، كائنة ما كانت علة وجودى ، فلابد من التسليم بأن هذه العلة هى أيضاً شىء يفكر ، وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التى أنسبها إلى الله . ثم يصح أن نبحث من جديد عن أصل هذه العلة ووجودها ، وهل هما من ذاتها أو من علة أخرى ، لأنه لو كان

(١) ديكارت : «التأملات» ترجمتنا العربية ، ص ١٢٠ — ١٢٤

وجودها من ذاتها للزم مما قدمت أن تكون هذه العلة هى الله ، لأنها لما كانت مالكة لصفة الوجود من ذاتها فلا بد أن يكون لها كذلك القدرة على أن تملك بالفعل كل كمال تخطر لها فكرته ، وبعبارة أخرى لابد أن تملك جميع صفات الكمال التى أتصورها فى الله . أما إذا كان وجودها عن علة أخرى غير ذاتها فلنا أن نتساءل من جديد وللسبب عينه عن هذه العلة الثانية : هل وجودها من ذاتها أو من غيرها ؟ ونتدرج حتى نصل أخيراً إلى علة قصوى ستكون هى الله . وجلى جداً أنه لا يصح فى هذا المقام أن نذهب فى تدرج العلل إلى غير نهاية ، فإننا لسنا هنا بصدد العلة التى أوجدتنى من قبل بل بصدد العلة التى تحفظ علىّ وجودى الآن ... ولكن لابد من أن نستخلص من كونى موجوداً ومن كونى مالكاً لفكرة موجود مطلق الكمال ، أى لفكرة الله ، أن وجود الله قد تم إثباته بدليل هو غاية فى البداهة والوضوح » .

١٤ — «فى اننا وان كنا لا نحيط علما بذات الله وصفاته فما من شىء نعامه باوضح مما نعام كمالاته» (١)

« إنى لا أرى هذا الأمر عسيراً على من راضوا أذهانهم على أن تتفكر فى الله ، ومن ألقوا بالهم إلى كمالاته اللامتناهية : فإننا وإن لم نحط بها خبراً — لأن من طبيعة اللامتناهى أن تعجز الأفكار المتناهية عن الإحاطة به — فإننا نتصورها مع ذلك تصوراً أوضح وأشد تميزاً من تصورنا للأشياء المادية : وذلك لأنها لما كانت أبسط منها ولا يحدها حد ، فإن ما نتصوره منها يكون أقل اختلاطا . ولذلك لم يكن هنالك تفكر هو أشد عوناً على تكميل أذهاننا وأعظم قدراً من التفكر فى الله من حيث أن النظر فى موضوع لا حدود لكمالاته يملأ نفوسنا رضى واطمئناناً » .

---

(١) « مبادىء الفلسفة » ص ١٠٨ — ١٠٩

١٥ — « فى أن الحرية أعلى مراتب الكمال عند الانسان ، وانها هى التى تجعله خليقا بالمدح أو بالذم » (١)

« لما كانت الإرادة بطبيعتها رحيبة جداً ، فقد فزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهى أن نتصرف بحرية ، بحيث نكون مستقلين بأفعالنا استقلالا يجعلنا جديرين بالثناء إذا أحسنا التصرف. فكما أن المرء حين يرى الماكينات تتحرك على صور كثيرة مختلفة وتدور على أفضل ما يمكن من الدوران ، لا يوجه إليها الثناء لأنها إنما تقوم بهذه الحركات عن طريق ما وضع فيها من لوالب ، فى حين يوجه الثناء إلى الصانع الذى صنع هذه الماكينات لما لديه من قدرة وارادة استطاع بهما أن يبرع فى تركيبها . كذلك شأننا إذا اخترنا ما هو حق بعد تمييزه من الباطل بفعل إرادتنا نكون أكثر استحقاقا للثناء مما لو كنا مجبرين ومرغمين على التصرف ، متأثرين بمبدأ غريب عنا »

١٦ — « ان لنا ارادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود » (٢)

« لا يصح لى أن أشكو من أن الله لم يهبنى حرية اختيار أو إرادة ذات حظ عظيم من الرحابة والكمال . فالواقع أن تجارب وجدانى تشهد بأن لى إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود .

« ومما يبدو لى هنا جديراً بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسى مهما تبلغ من كمال وعظمة ، إلا وأتبين أنه كان من الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هى . فإذا نظرت مثلا إلى ما لدى من قوة التصور ، وجدت أن نطاقها ضيق محدود جداً ، وتمثلت فى الوقت نفسه فكرة قوة أخرى أوسع منها كثيراً بل غير متناهية ولا محدودة . وكونى أرى أن بمقدورى أن أتمثل هذه الفكرة يجعلنى أتبين فى غير عناء أنها صفة من الصفات التى اختصت بها

(١) ديكارت : « مبادى الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ١٢٩ — ١٣١

(٢) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية . القاهرة ١٦٥ ص ١٤٢

الذات الالهية (طبيعة الله) . أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها في نفسي فوجدتها وحدها كبيرة للغاية ، بحيث لا يتصور غيرها أوسع وأرحب منها ولما كانت إرادتي تمثل هذه القوة فهي على وجه الخصوص الأمر الذي يجعلني أحكم أنني على صورة الله ومثاله »

١٧ – « كيف يمكن التوفيق بين الحرية الانسانية وبين سبق التقدير الالهي » (١)

« في حين أننا لن نجد عناء في التخلص من تلك الصعوبات (٢) إذا التفتنا إلى أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الشاملة — تلك القدرة التي علم بها كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون بل أراده منذ الأزل — هي قدرة لامتناهية. والحاصل أننا نملك من العقل ما يكفي لأن نعرف بوضوح وتميز أن تلك القدرة في الله ، وليس لدينا منه ما يكفي لأن نفهم مدى تلك القدرة إلى الحد الذي نعلم معه كيف تأذن بأن تكون أفعالنا بتمامها حرة غير مقيدة . وأننا من جهة أخرى لواثقون من الحرية وعدم التقييد القائمين فينا بحيث لا نعرف شيئاً بوضوح أكثر مما نعرفهما . ولذلك لا ينبغي أن تكون قدرة الله الكاملة مانعة لنا من هذا الاعتقاد : فإن من الخطأ أن نشك فيما ندركه « جوانياً » ونعلم بالتجربة وجوده في أنفسنا ، لأننا لا نفهم شيئاً آخر نعلم أنه ممتنع على الفهم بطبيعته » .

١٨ – « العقل أحسن الاشياء قسمة بين الناس » (٣)

« العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي ، إذ يعتقد كل

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ص ١٣٤ — ١٣٥

(٢) يشير إلى صعوبة التوفيق بين حرية الارادة الانسانية وبين تقدير الله للاشياء تقديراً سابقاً على حصولها .

(٣) ديكارت : « المقال في المنهج » ترجمة المرحوم الأستاذ محمود الخضيري . القاهرة ١٩٣٠ ص ٣ — ٤

فرد أنه أوتى منه الكفاية ، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شيء غيره ، ليس من عادتهم الرغبة فى الزيادة على ما لديهم منه . وليس براجح أن يخطىء الجميع فى ذلك ، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة فى الحكم وتمييز الحق من الباطل ، وهى فى الحقيقة التى تسمى بالعقل أو النطق ، تتساوى بين كل الناس بالفطرة . وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر ، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا فى طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا فى نفس ما ينظر فيه الآخر »

١٩ — « فى أننا ينبغى أن نفضل الأحكام الالهية على استدلالاتنا. ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغى أن لا نعتقد شيئا لم ندركه ادراكا واضحا جدا » (١)

« ينبغى قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل : وهى أن ما أنزله الله هو اليقين الذى لا يعدله يقين أى شيء آخر . فاذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله . أما الحقائق التى لم يرد عنها شيء فى التنزيل فليس مما يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلم بصحة شيء لم يتحقق منه ، ولا أن يركن إلى الثقة بالحواس ، أى أن يكون اطمئنانه إلى ما تلقاه فى طفولته من أحكام هوجاء أكثر من اطمئنانه لما يقضى به العقل الناضج » .

٢٠ — « فى قدرة النفس بالنسبة إلى انفعالاتها » (٢)

« ليس من المستطاع استثارة انفعالاتنا أو إزالتها مباشرة بقوة إرادتنا. ولكن يستطاع ذلك على نحو غير مباشر بواسطة تمثلنا للأشياء التى جرت العادة بأن تكون مرتبطة بالانفعالات التى نريد الحصول عليها ، والتى هى مضادة

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ص ١٨٠ .

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » الفقرة ٤٥ بتحقيق بيير مينار ، باريس سنة ١٩٣٧ ص ٣٠ .

لتلك التى نرغب فى اطراحها . فاذا أراد الانسان مثلا أن يستثير فى نفسه الشجاعة وأن ينتزع منها الخوف ، فليس يكفى أن تتجه إرادته إلى ذلك ، بل يلزم أيضاً أن يوجه عنايته إلى النظر فى الأسباب أو الموضوعات أو الشواهد التى تقنعه بأن الخطر ليس كبيراً ، وأن الأمان يكون دائماً فى الدفاع أكثر مما يكون فى الهرب ، وأننا لابد أن نظفر بالمجد والابتهاج عند الانتصار ، فى حين أننا لا نستطيع أن نتوقع غير الحسرة والعار عند الهرب ، وما شابه ذلك».

٢١ — « فى معرفة الانسان قدر نفسه » (١)

« لما كان من أركان الحكمة أن يعرف المرء على أى وجه ولأى سبب ينبغى أن يقدر نفسه أو أن يحتقرها ، فسأحاول هاهنا أن أعبر عن رأيى فى الموضوع . ولست ألاحظ فى أنفسنا إلا أمراً واحداً يجعلنا جديرين بتقدير أنفسنا ، وأعنى به ممارستنا لحريتنا ، وسيطرتنا على إرادتنا : ذلك أنه ما من شىء سوى الأفعال الصادرة عن هذه الحرية هو خليق بالمدح و الذم فإن هذه الحرية إذ تهيىء لنا السيادة على أنفسنا ، تجعلنا على نحو ما شبيهين بالله ، على شرط أن لا نضيع بالجبن ما تمنحنا هذه الحرية من حقوق » .

٢٢ — « فى قوام الأريحية » (٢)

« من أجل هذا أعتقد أن الأريحية الحقيقية التى من شأنها أن تجعل المرء يقدر نفسه أرفع تقدير يسوغ له أن يبلغه فى تقدير النفس ، قوامها أمران : الأول أن يعلم أنه ما من شىء هو فى مقدوره حقا سوى حريته فى تصريف إرادته وأنه ليس هنالك ما يمدح أو يذم لأجله سوى استعماله لتلك الإرادة استعمالا حسنا أو قبيحاً . والثانى أن يشعر فى نفسه بالعزيمة الصادقة الوطيدة على استعمالها

(١) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٢

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٣ .

استعمالا حسنا ، أى أن لاتتقاعس إرادته قط عن الإقدام والاضطلاع بكل ما يراه أفضل الأمور ، وهذا هو سلوك السبيل الأمثل للفضيلة » .

٢٣ – « واجب كل امرىء أن ينصف نفسه » : (١)

« لئن يكن الغرور الذى يدفع الإنسان إلى المغالاة فى تقدير نفسه رذيلة اختصت بها النفوس الضعيفة الدنيئة ، فليس معنى هذا أن يكون الحط من قدر النفس ديدناً للنفوس القوية الكريمة . بل إن واجب كل امرىء أن ينصف نفسه ، فيعرف مناقبه معرفته لعيوبه . وإذا كان من شأن الحياء أن يمنع المرء من نشرها وإعلانها فليس بمانع له من الشعور بها » .

٢٤ – « فى أن الأريحية تمنعنا من احتقار الغير » (٢)

« إن أولئك الذين يعرفون قدر أنفسهم على النحو الذى بيناه يسهل عليهم أن يقتنعوا بأن كل واحد من الناس يستطيع أن يعرف قدر نفسه مثلهم ، إذ لا شىء من ذلك يعتمد على الغير : ولذلك فهم لا يحتقرون أحداً قط . ومع أنهم كثيراً ما يرون أحياناً غيرهم من الناس يرتكبون أخطاء تظهر ضعفهم فإنهم أميل إلى التغاضى عنها والتماس المعذرة لهم ، والاعتقاد بأن تلك الأخطاء صدرت عن نقص فى المعرفة لا عن سوء فى النية . وكما أنهم يفترضون أنهم هم أنفسهم لا يمكن أن يكونوا أدنى بكثير من بعض من يفوقونهم فى المال أو فى الشرف أو فى الذكاء أو فى العلم أو فى الجمال ... كذلك لا يرون أنفسهم أرفع بكثير ممن هم دونهم فى واحدة من تلك الصفات ، لأنهم يرونها

---

(١) ديكارت : « من رسالة إلى الأميرة اليزابث » فى ٦ من اكتوبر ١٦٤٥ (انظر : ديكارت : « رسائل فى الأخلاق » جمعها وقدم لها جاك شفالييه ، باريس ١٩٣٥ ص ١٠٠ .

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٤

ضأيلة القيمة بالقياس إلى الإرادة الطيبة التى هى وحدها ميزان تقديرهم لأنفسهم ، والتى يفترضون وجودها أو على الأقل إمكان وجودها لدى كل إنسان آخر »

٢٥ — « فى صفات الأريحية ، وأنها علاج لكل ما ينجم عن الانفعالات من اضطراب » (١)

« وأهل الأريحية هذه مطبوعون على القيام بجلائل الأعمال ، وإن كانوا لا يقدمون على شىء ما لم يشعروا بأنهم أكفاء له . وهم على قلة مبالاتهم بمصالحهم الشخصية ، لا يرون أعظم من أن يعملوا خيراً وأن يسدوا إلى الناس إحسانا ؛ لهذا تراهم دائماً كاملى الأدب والبشاشة والدماثة . وهم فضلا عن ذلك سادة لعواطفهم مسيطرون على انفعالاتهم ، منزهون من نوازع الحسد والغيرة والخوف والغضب فى معاملاتهم مع الناس » .

٢٦ — « الخير الأسمى قوامه الارادة الطيبة » : (٢)

« نستطيع أن ننظر إلى كمال كل شىء فى ذاته ، دون نظر إلى علاقته بغيره . وبهذا المعنى يكون بديهيا أن الله هو الخير الأسمى ، لأنه لا نظير لكماله بين المخلوقات . ولكنا نستطيع أيضاً أن نجعل اعتبارنا له بالقياس إلينا . وبهذا المعنى لا أرى شيئاً يجب علينا أن نقدره حق قدره سوى ما يخصنا على نحو ما ، وما يكون امتلاكه كمالا عندنا . إن الفلاسفة القدماء الذين لم يستضيئوا بنور الإيمان ، فلم يعرفوا شيئاً عن الغبطة الأخروية ، لم ينظروا إلا إلى الخيرات التى نستطيع امتلاكها فى هذه الحياة الدنيا ، وإنما التمسوا بين هذه الخيرات أيها هو الخير الأسمى ، أى الخير الأكبر والأعظم .

(١) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٦ .

(٢) ديكارت : « رسالة إلى ملكة السويد فى ٢٠ من نوفمبر ١٦٤٧ » (انظر : ديكارت « رسائل فى الأخلاق » جمعها وقدم لها جاك شفالييه ، باريس ١٩٣٥ ص ٢٨١ — ٢٨٥) .

ولكن لكى أستطيع تحديده أرى أننا لا ينبغى أن نجعل فى عداد الخيرات بالنسبة لنا ، إلا تلك التى نملكها أو تلك التى فى مقدورنا أن نكتسبها . وإذا سلمنا هذا فيبدو لى أن الخير الأسمى لدى الناس جميعاً هو حشد من جميع الخيرات — خيرات النفس أوخيرات البدن والحظ — التى ينعم بها بعض الناس. ولكن خير كل واحد من الأفراد شيء مختلف جداً ، وقوامه ثبات الإرادة على العمل الصالح وما ينتج عنه من رضى النفس . ذلك أننى لا أرى كالإرادة الطيبة خيراً يبلغ ما بلغت من العظمة ويكون كله فى مقدور كل واحد من الناس : فخيرات البدن والحظ لا تعتمد علينا إطلاقا . أما خيرات النفس فرجعها كلها إلى أمرين : أحدهما أن نعرف ، والثانى أن نريد ما هو حسن. ولكن المعرفة غالباً ما تجاوز طاقتنا ، فلم يبق إلا إرادتنا ، وباستطاعتنا أن نتصرف فيها على وجه الإطلاق . ولست أرى من الممكن أن نتصرف فيها على وجه أفضل من أن يكون لدينا دائماً تصميم راسخ وطيد على أن نعمل جميع الأشياء التى نحكم بأنها الأفضل ، وأن نستخدم ما نملك من قوة الذهن لمعرفتها على الوجه الأكمل . هذا قوام الفضائل جميعاً ؛ وهو وحده خليق بالمدح والتكريم ؛ وأخيراً من هذا وحده ينتج دائماً أعظم الرضى فى الحياة وأبقاه ، وفى هذا أرى قوام الخير الأسمى .

وهذه سبيلى فيما أراه من التوفيق بين أشد الرأيين تعارضاً وأكثرهما ذيوعا بين القدماء : وهما رأى « زينون »(١) الذى وضع الخير الأسمى فى الفضيلة أو فى شرف الضمير ، ورأى « ابيقور » وقد وضعه فى الرضى الذى أطلق عليه اسم اللذة .

وألاحظ أن الخير بالنسبة إلينا لا ينبغى أن تقاس عظمته فقط بقيمة الشيء الذى هو قوامه ، بل ينبغى أن تقاس أيضاً بمقياس النحو الذى يكون عليه تعلقه بنا ؛ وأنه فضلا عن أن حرية الاختيار فى ذاتها هى أنبل ما

(١) انظر كتابنا : « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثانية ، ١٩٥٨

يكون فينا من حيث أنها تجعلنا على نحو ما أنداداً لله وتبدو وكأنها قد أعفتنا من أن نكون من رعاياه ، ومن ثم كان حسن استعمالها هو أعظم ما نصيب من خير ، فهي أيضاً قنيتنا التي نملكها دون شريك والتي نحرص عليها فوق كل ما عداها . وينتج من هذا أنها وحدها المصدر لأكبر قسط من رضى النفس . ولهذا نرى مثلا أن في راحة النفس واطمئنان القلب اللذين يستشعرها من يعلمون أنهم لا يتقاعدون قط عن بذل أقصى الجهد ، سواء كان ذلك لمعرفة الخير أو لتحصيله ، لذة لا نظير لها ، وهي أحلى وأبقى وأثبت من جميع اللذائذ التي تأتي من الخارج ... »

٢٧ — « الهاتف الجواني » لدى الانسان » : (١)

« إذا لم يقع للإنسان الذي يهتدي بهدى العقل الصحيح أمور تكدر الحواس أو عناء يؤود الجسم ويرهقه ، فمن الميسور له أن يكون من الراضين المستبشرين ولا حاجة به من أجل ذلك إلى أن ينسى أو أن يهمل الأشياء البعيدة ، بل حسبه أن يحاول إخلاء نفسه من أي انفعال نحو الأمور التي قد لا تسره . وهذا لا ينافي البر والإحسان ، لأن الانسان يستطيع أكثر الأحيان أن يجد للشرور التي يفكر فيها بغير انفعال علاجاً أفضل مما يجد للشرور التي تسبب الغم والهم . ولكن كما أن صحة البدن ووجود المسرات تيسر للنفس تنحية جميع الانفعالات المتصلة بالحزن وإدخال الانفعالات المتصلة بالفرح ، ففي هذا ما يعين الجسم على أن يكون أكثر عافية وعلى أن تبدو الأمور الحاضرة أدعى إلى جلب المسرة . بل إني لأعتقد أن ما يستشعره المرء من فرح « جواني قد أوتي قوة خفية تجعل الحظ أكثر مواتاة له . ولست أحب أن أكتب ذلك لأشخاص من ضعاف العقول ، مخافة أن يستسلموا للخرافات . أما من جهة سموك فكل ما أخشاه هو أن تسخري مني وأن تظني أني قد أصبحت سريع

---

(١) من رسالة إلى الأميرة اليزابت في نوفمبر ١٦٤٦ (انظر : ديكارت : « رسائل في الأخلاق » ص ١٥ — ١٦٠) .

التصديق للأوهام . ولكن عندى ما لا حصر له من التجارب تأييداً لرأيى ، مصحوبة بشهادة سقراط وهو حجة فى هذه الأمور . أما تجاربى فكثيراً ما لاحظت أن الأعمال التى كنت أؤديها منشرح الصدر وبغير نفور جوانى كنت غالباً أصيب فيها توفيقاً ونجاحاً . وتجرى الأمور على هذا النحو حتى على موائد القمار الذى لا سلطان فيه إلا للحظ وحده ، فقد وجدت الحظ يواتينى حين يكون لدى دواع أخرى للفرح أكثر مما يواتينى فى حال الحزن ولعل ما شاع بين الناس باسم « هاتف » سقراط ، لا يعدو أن يكون اعتياده أن يسير بوحى من ميوله الجوانية ، وإيمانه بأنه سيصيب سداداً وتوفيقاً فيما يقدم عليه إذا انطوت نفسه على شعور خفى بالبشر والمرح ، وسيلقى الخيبة والخسران حين يستشعر الحزن والانقباض . ومع ذلك فالمرء يكون أدنى إلى تصديق الخرافات إذا أسرف فى الاعتقاد إلى الحد الذى ذكروه عن سقراط : فقد روى عنه أفلاطون أنه كان يعتكف فى داره لا يبرحها حين لا يشير عليه هاتفه بالخروج . ولكن يبدو لى مع ذلك أن الأفعال المهمة فى الحياة إذا أحاط بها من الشكوك ما يجعل الذهن البصير عاجزاً عن أن يشير على الإنسان بما ينبغى أن يفعل ، فالإنسان يكون على جانب كبير من الصواب إذا اتبع ما يشير به هاتفه . ومن الخير أن يكون لدى المرء اقتناع قوى بأنه لابد ملاق نجاحاً وسداداً فى الأمور التى يقدم عليها طوعاً وعن طيب خاطر وبالحرية المقرونة فى العادة بالفرح والابتهاج ... » .

كانط: شيخ المثالية النقدية

(ا) سيرة كانط ونمط فكره

(ب) كانط ونقد العقل الخالص

(جـ) كانط وفلسفة الحرية.

(د) كانط فيلسوف التاريخ

(د) نصوص من فلسفته

سيرة كانط ونظرة في فكره

١ — كانط والمثالية الألمانية (١)

انعقد الإجماع بين الثقات من مؤرخي الفكر الفلسفي على أن أقطاب الفلسفة منذ العصر اليوناني القديم ، حتى عصرنا هذا أربعة : أولهم أفلاطون ، وثانيهم أرسطو ، وثالثهم ديكارت ، ورابعهم كانط . وإذن فالفيلسوف الألماني «كانط» هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا ، بحياتهم ومؤلفاتهم ، أن يخلفوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم ، أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم . لقد وصفه أحد الكتاب بأنه «مفكر هز العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فردريك الأكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه» . وما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل من دون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه . وقد كانت تلك الآراء ولا شك من أكبر الوقائع في تاريخ العصر الحديث . إنها ، فيما يرى «كونو فيشر» ، تمثل ثورة شبيهة بالثورة التي أحدثها سقراط حين صرف الإنسان عن دراسة الكون إلى دراسة النفس . والحق أنها تحدد مهمة الفيلسوف تحديداً دقيقاً ، بحيث لا يعنيه أن يستكشف مبادىء الوجود ، ولا أن يحصل لنفسه نظرة عن العالم بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل ، يتبين اختصاصه وحدوده ومداه ، ويلتمس شروط المعرفة الإنسانية ، ويبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصرفاتنا .

وقد أصبح «كانط» علماً على فلسفة ينسبونها إليه (الكانطية) ويطلقون عليها أحياناً اسم «النقدية» ، وأحيانا أخرى اسم «الترنسندنتالية»

---

(١) انظر مقالنا : «نقد العقل الخالص لكانط» في مجموعة «تراث الانسانية» المجلد الأول ، العدد ١٢ (القاهرة ديسمبر ١٩٦٣)

وأيا ما كان اختيارنا أو تفضيلنا لأى من هذه الأوصاف الثلاثة ، فالذى لا شك فيه أن فلسفة كانط هى الركيزة الأولى للمثالية الألمانية ، وأنها عبدت الطريق لانتصارات تلك المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه .

والواقع أن كبار تلاميذ كانط فى المانيا كانوا كلهم مثاليين ؛ وقد تميزت مثاليتهم بما تميزت به المثالية الكانطية . والمثالية الكانطية، كما قال « إرنست كاسيرر » ، ليست كالمثالية الأفلاطونية : فليس المثالى فى مذهب كانط شيئاً معارضاً للتجربة ؛ وليس شيئاً واقعاً خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب إلى أن يكون مرحلة ، وعاملا فى عملية التجربة ذاتها . وإذن فليس للمثالى وجود « أنطولوجى » مستقل ، ولا كيان فردى قائم بذاته ، بل هو مبدأ منظم ، ضرورى لاستعمال التجربة : إنه يكملها ويضفى عليها وحدة نسقية .

وللمثالية الكانطية طابعان : « النقدية » و « الترنسندنتالية » . وطابع النقدية واضح ، كما يرى « برتراند رسل » : لأن المثالية الألمانية منذ أيام كانط قد اتخذت نقد العقل وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المتباينة ، وميزت تمييزاً دقيقاً بين « الذات » العارفة وبين « الموضوع » الذى يعرف ، كما أنكرت الأخلاق النفعية إنكاراً صريحاً لا هوادة فيه . و « الترنسندنتالية » ، عند كانط وأتباعه ، إنما هى وصف للصور والمعانى والمبادىء « الأولانية » إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها ، لا متعالية عليها مفارقة لها ، خلافاً لما توهم المتوهمون (وسنبين ذلك تفصيلا فى تحليلنا لنقد العقل الخالص) . ومبادىء « النقدية » مبادىء ترنسندنتالية كذلك : لأن المنهج النقدى — خلافاً للمنهج « القطعى » — عبارة عن التطبيق الصحيح للمعانى « الأولانية » ، أى تطبيقها على « موضوع » معطى من التجربة ، وبذلك يكون تحصيلا لمعرفة فلسفية لموضوعات تجريبية .

٢ — كانط والفلسفة النقدية :

أرادكانط ، كما أراد سقراط وكما أراد ديكارت ، أن يستخدم العقل في معرفة ما يقول ، ومعرفة ما يحق له أن يقول . ولكن طرافة كانط أنه قد فرض على العقل نفسه أن يذعن للنقد ، وأنه بهذا النقد قد استبان ادعاءات غير مشروعة في بعض المجالات ، ووطد سلطانه في مجاله الخاص الذي ليس له مجال سواه . وإذا كان الشك قد ساق ديكارت إلى اليقين ، فالنقد سيسوق كانط إلى الايمان : ذلك أن الفكر الكانطي ، كالفكر الديكارتي فكر ايجابي بناء ، ومهمة كانط هي على الأصالة مهمة تأسيس وتشييد ، سواء في العلم أو في الأخلاق أو في الفن أو في السياسة أو في الدين ؛ فقد رأى أننا قادرون على بلوغ الحقيقة في العلوم ، وأن القانون الأخلاقي يمليه الضمير ، وأن الجمال يفرض نفسه على الناس بضرورة شاملة ، وأن العقل في علياء عرشه ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سبيلا من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً لكل دولة ، وأن الدين يلائم المطامح العميقة الراسخة في شعور الإنسان وعقله .

هذه الوقائع الثابتة هي نقطة البداية في تفكير كانط ؛ منها شرع في النظر ، وعليها أقام المذهب . والسؤال الأكبر في الفلسفة الكانطية سؤال بسيط جداً في ظاهره ، عميق جداً في باطنه : على أي نحو ينبغي أن تكون النفس الإنسانية لكي يكون من الممكن قيام واقع ما (علم أو أخلاق أو فن أو دين) ومنهج كانط إذن هو البدء من هذه الوقائع المقررة أو « المعطيات » ، ثم إخضاعها للتحليل ، لكي نستخلص منها عناصرها « الأولانية » المكونة لها : وهذا التحليل ليس تحليلا منطقياً أو سيكولوجياً صرفاً ، كما توهم بعض المحدثين ، وإنما هو تحليل « ترنسندنتالي » ، باصطلاح كانط ، نعني أنه شارطي ، كامن ، « جواني » — باصطلاحنا نحن — أي أنه يرمي إلى أن

يحدد « أولانياً » (أى عقلياً ، مبدئياً وقبل كل تجربة) الشروط التى تجعل معرفتنا « ممكنة » ، وأن يرسم فى الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وحدودها . فطابع النقد الكانطى هو ما سمى بالصورية الجوانية : انه لا يضع فى بنية الذات الناظرة أو العاملة أفكاراً « مفطورة » أو مبادىء أولى ، بل يضع « صوراً خالصة » ؛ ومن ثم فقوام العقل النظرى أو العملى عند كانط هو القدرة على التأليف ، بواسطة « الصور الخالصة » التى يقدمها العقل نفسه للتجربة و« المقولات » الأولانية التى تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك .

٣ — روح الفلسفة الكانطية :

النقد فى الاصطلاح العام معناه امتحان شىء من جهة قيمته . ونقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه ، من حيث استعماله النظرى الذى يتوخى الحقيقة غاية له ؛ ونقد العقل العملى هو امتحان لقيمة العقل من حيث إنه مدبر للعمل ، وأن غايته ثبوت الأخلاقية . وهذا الاستعمال للفظ « النقد » قد أدخله كانط فى الفلسفة ؛ ولذلك أطلق مؤرخو الفلسفة على مذهبه اسم « النقدية » أو « الفلسفة النقدية » وإن يكن هو نفسه قد وصف عصره بأنه « عصر النقدية التى ينبغى أن يخضع لها كل شىء . إن الدين على أساس قداسته ، والقانون على أساس جلاله ، كثيراً ما يقاومان أى محاولة تبتغى التمحيص لأقاويلهما . ولكن حصول هذا يثير الشبهة بأن أقاويلهما لا تقوم على سند صحيح ، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غير المتكلف الذى يؤديه العقل للأشياء التى يتبين ثباتها على اختبار البحث الحر » .

فى هذه الكلمات عبر كانط عن الفكرة التى تحرك فلسفته كلها وتلهمها : فلباب المذهب هو القول بأن هناك استعمالا « مشروعا » صحيحاً ، لتطورات الفهم الخالصة ولمبادئه ؛ وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء المعطيات فى التجربة ، وفقاً للصور التى يفرضها الذهن على الأشياء ؛ وأن

هنالك استعمالا « غير مشروع » ، وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أموراً واقعية واعتبار تلك المبادىء حقائق عيانية .

وروح الفلسفة الكانطية التوفيق بين المثالية والواقعية – والجمع ، على نحو طريف بين الدعاوى التقليدية المتعارضة ، دعاوى المدرستين المتخاصمتين : المدرسة « التجريبية » و المدرسة « العقلية ». والنقدية تفسر كل معرفة صحيحة بأنها ثمرة لعاملين لازمين لبنائها ولا يقل الواحد منهما خطراً عن الآخر : عامل « أولانى » متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيثية ، وتقدم الشرط على المشروط ، لا تقدم السابق على اللاحق فى الزمان ؛ وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر – وعامل مادى قوامه أحاسيس الإدراك الحسى ؛ فإذا افتقرنا إلى واحد من العاملين لم يكن لدينا معرفة صحيحة : « إن حدوساً من غير تصورات تكون عمياء ؛ وإن تصورات من غير حدوس تكون فارغة » .

وإذن ففلسفة كانط نقدية حقا . إنها تريد قبل أن تقرر شيئاً أو تحكم على شيء أن تضعه فى الميزان لتتثبت منه تمام التثبت ؛ ولا يهمها أن تدعى المعرفة ، بل تحاول أن تتبين شروط المعرفة . وإذا كانت الفلسفة الكانطية نقدية بهذا المعنى العام فهى نقدية كذلك بالمعنى الخاص ، معنى نظرية الأفكار التى احتدم حولها الجدال : فهى خلافاً للنظريات المتطرفة التى ذهب إليها « ليبنتز » من جهة و « لوك » من جهة أخرى ، تحرص على أن تفرق فى تكوين الأفكار بين ما هو صادر عن الإحساس وما هو صادر عن نشاط العقل ، وهى تسلم مع « الحسيين » بأن « مادة » أفكارنا تزودنا بها الحواس ، وتسلم مع « المثاليين بأن « صورة » الأفكار وهيئتها من عمل العقل ، وأن العقل بقوانينه الخاصة هو الذى يحول معطيات الإحساس إلى أفكار . فالنقدية

لا تريد أن تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين ، وإنما تريد في الامتحان الذي تجريه للعقل ، أن تكون « ترنسندنتالية » ، أي حاكمة ناقدة عادلة ، مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية ، واقفة موقفاً أعلى تستطيع أن تنظر منه ، لتقدير الصواب أو الخطأ في كل واحد من تلك المذاهب . وهي إذن أقرب إلى أن تكون منهجاً من أن تكون مذهباً ، وأشبه بأن تكون مدخلا للفلسفة وتمهيداً لها من أن تكون فلسفة قد تمت وفرع منها .

وإذا كان لابد من وصف يميز فلسفة كانط ، قلنا إن شعارها الحقيقي أن « الفلسفة هي تشريع العقل » . وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله : ذهاب من « الذات » إلى الأشياء ، ومن العقل النظري إلى « الظاهرات » ومن العقل العملي إلى التصرف والسلوك . ويعمد النقد الكانطي إلى التحليل « الترنسندنتالي » ، فيكشف عن الشروط الضرورية لسير العقل الخالص في استعماليه : النظري والعملي ، ثم تأتي الميتافيزيقا فتحدد ، على نحو « أولاني » جميع المبادىء العقلية التي تسترشد بها المعرفة والأخلاق ، وتستخلص من مبادىء النقد الشروط الضرورية لكل علم صحيح ، وكذلك الشروط التي لابد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم وللفن والدين . وإذن فالمنهج الكانطي « النقدي » يظل دائماً متميزاً عن المنهج « التجريبي » الذي يريد أن يذهب من الأشياء إلى العقل ، ومن المشروط إلى الشرط ، ويظل متميزاً كذلك عن المنهج « القطعي » الذي ينسب إلى العقل « مضموناً » سابقاً على كل حدس تجريبي ومجاوزاً له : إن سبيل النقد ، كما قلنا ، هو الذهاب من الشرط إلى المشروط ، ومن الصورة إلى المضمون ؛ وليس أبعد عن روح الفلسفة النقدية الزعم بأنها تريد أن تجاوز التجربة أو أن تستغني عنها ، وليس أبعد عن فهم كانط من القول بأن مثاليته « متعالية » أو مفارقة ، أو أنها تريد أن « تخلق » الواقع ، في حين أنها لم تحرص على شيء

بمقدار حرصها على أن تحدد ، تحديداً « أولانيا » شارطياً ، أعم قوانين الحقائق الواقعة .

٤ — حياة من أجل الفكر :

ولد كانط فى ٢٣ من أبريل سنة ١٧٢٤ فى مدينة « كنجزبرج » فى بروسيا الشرقية : وقضى الفيلسوف حياته كلها إلى أن مات فى ١٢ من فبراير سنة ١٨٠٤ على مقربة من تلك المدينة . وقد كانت حياة كانط فى صميمها حياة أكاديمية ، أعنى حياة منصرفة كلها إلى التأمل والدرس والتعليم : ولم يعش الرجل إلا للفلسفة : لم يتزوج ، ولم يتقلد أى منصب إدارى أو سياسى . ولئن يكن الفيلسوف قد عاش فى زمان مضطرب أيام حرب السنين السبع ، وعاصر الثورة الفرنسية حتى الفترة الأولى من حكم نابليون إلا أن الأحداث المعلمة فى حياته لم تكن قط أحداثاً خارجية ، بل هى أحداث داخلية ، متصلة بهواجس ذهنه ووساوس فكره ؛ والحادث الوحيد الذى ترك فى حياته ساعة من الزمان بعض الاضطراب ، هو المعارضة التى لقيها من جانب الحكومة القائمة حينذاك ، إذ صادرت كتابه « الدين فى حدود العقل وحده » . ولكن هذا التصادم المتأخر المؤقت مع أرباب السلطة الحاكمة لا يمكن أن يقارن مثلا ، ولو من بعيد ، بالاضطهاد الأليم الذى عاناه « اسبينوزا » من السلطات الدينية اليهودية .

وقد استطاع كانط أن يخضع حياته كلها لنظام محكم دقيق لا يشذ عنه أبداً : أثر عنه أنه كان يستيقظ من نومه فى الساعة الخامسة صباحاً ، فيتناول فنجانين من الشاى ويدخن الغليون ، ثم يقرأ ويكتب إلى أن تحين ساعة محاضراته فى الجامعة . فإذا فرغ منها عاد إلى داره وأخذ يبحث حتى الساعة الواحدة إلا ربعاً ، فيغادر حينئذ مكتبه ، ويتناول كوباً من نبيذ الراين أو نبيذ هنجاريا ، ثم يرتدى ثيابه ويجلس إلى مائدة الطعام فى تمام الساعة الواحدة :

وقد كان برنامج رياضته لا يتغير كذلك أبداً . كان يخرج كل يوم للرياضة فى الساعة الرابعة بعد الظهر ، فينتهى دائماً إلى الممشى الصغير بين أشجار الزيزفون ، ذلك الممشى الذى أطلق عليه زماناً اسم « ممشى الفيلسوف — » فيجتازه مقبلا مدبراً عدة مرات . فلم يتغير هذا البرنامج اليومى إلا مرة واحدة حين بلغه نبأ الثورة الفرنسية ، فذهب إلى طريق برلين يستطلع الأنباء الواردة من فرنسا .

ومع أن حكيم «كنجزبرج » قد نظم حياته تنظيما محكماً ، وأجراها على وتيرة واحدة ، قد تبعث فى مزاج غيره من الناس وجوماً وتجهما ، فإن تعليمه فى الجامعة كان فيما يبدو تعليما حيا مرحاً ممتعاً : كان الأستاذ يحاضر فيملأ نفوس مستمعيه بمزيج فريد من النشوة والإعجاب والتبجيل ؛ وكان يقف خلف المدرج المرتفع فيختفى جسمه الصغير وقوامه القصير ، ولا يظهر منه إلا رأسه ، رأس قرمزى اللون ، وضاح الجبين ، عالى الوجنتين ، ذو عينين زرقاوين واسعتين حادتى البصر . ويصفه تلميذه « هردر » » فيقول : «كان وجهه المنبسط الذى كأنما قد قد على قد الفكر موطناً لفرح ومرح لا يتحولان ولا ينضبان ؛ وكان الكلام الفصيح الأخاذ ينساب من شفتيه ، فياضاً بالمعانى العميقة الدالة ، ممزوجاً بالنكتة والدعابة » . وظل كانط حفيظاً على رسالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يعدل بها شيئاً ، فحقق على وجه الكمال ، بجهده الدائب وعبقريته الخالصة ، ذلك الطراز الممتاز لأستاذ الجامعة الألمانية .

٥ — الفترة السابقة على النقد :

والبيئة العقلية التى نما فيها فكر الفيلسوف هى آراء جماعة « القانتين » أو « الخاشعين » من جهة ، وفلسفة القرن الثامن عشر من جهة أخرى : أما القانتون فهم شيعة بروتستانتية متعبدة متطهرة ، تعلى من شأن القلب والحياة

الباطنة ، وتعارض اللاهوت المسيحى العقلى المجرد ، وتضع الأعمال فوق الاعتقادات ، وتشيد بالبر والتقوى والإحسان . وأما فلسفة القرن الثامن عشر أو « فلسفة التنوير » — كما كانوا يسمونها فى ألمانيا — فكانت تذهب إلى أن جميع الشرور التى ابتليت بها الإنسانية منشؤها الجهل والمذلة التى تنتج منه ، وأن تقدم المعارف والتنوير خليق أن يكسب الناس السعادة والتحرر .

وقد كان عصر كانط عصراً مجيداً ، ازدهرت فيه المعارف والآداب ، وعاش فيه رجال مرموقون نابهون ، مثل « هردر » و « جاكوبى » و « جوته » و « شيلر » . وقد ألم كانط بمجمل الثقافة الألمانية فى عصره ، وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان ، وهم « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » ، وجميعهم أثروا فيه أبلغ تأثير : تلقى عن « نيوتن » فكرته عن علم الطبيعة الرياضى : لقد صار العلم عند نيوتن هو الفحص عن القوانين التى يستطاع التعبير عنها بلغة الرياضة ، ولم يعد بحثاً عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت . واتضحت ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المجردة . ولكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء إلى قوانين ضرورية تعين على التنبوء بالظاهرات المستقبلة تنبوءاً دقيقاً : وذلك التباين بين « احتمالية » التجربة و « ضرورة » القوانين هو أحد الحوافز الكبرى التى ساقت كانط إلى التأمل وإعمال الفكر .

أما « هيوم » فهو ، باعتراف كانط نفسه ، الرجل الذى « أيقظه من سباته القطعى » ، بما أثاره من شبهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية ، فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس من أن المعلول يتبع

العلة ضرورة ، هو اعتقاد لا يستند إلى أساس سليم : فالعلة ، مهما تقصيناها ، لا تكشف لنا عن أي قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها . ولو لم ترشدنا التجربة إلى ذلك المعلول لما استطعنا أبداً أن نتنبأ به من قبل. وإذن فلابد أن يكون الاعتقاد بالرابطة بين العلة والمعلول اعتقاداً قائماً على رابطة «ذاتية » محضة بين فكرة « الظاهرة » التي نعتبرها علة ، وبين فكرة الظاهرة التي تبدو لنا معلولا لها . وتلك الرابطة ناشئة في الحقيقة من تكرار التجربة بتعاقب ظاهرتين تكراراً تنشأ عنه عادة إخطارنا بالبال فكرة الظاهرة الثانية عند عروض الظاهرة الأولى . ـــ ذلك النحو من النظر الهيومي باعث على التشكك والحيرة : إنه يجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائماً على مجرد « العادة » وهي ظاهرة عرضية ؛ ولكنه برغم ذلك تشكك قوي وجيه ، يستند إلى تحليل نافذ لما يستطيع الملاحظ أن يلحظه في العلاقة بين علة ومعلولها : وأما « روسو » فقد أخذ كانط عنه شعوره العميق بيقين الضمير الذي نستشعره في وجداننا استشعاراً مباشراً ليس إلى الارتياب فيه سبيل .

ولكن علم « نيوتن » ، وتشكك « هيوم » ، وأخلاقية « روسو » ـــ كل هذا يتناوله كانط تناولا جديداً يضفي عليه أصالة وعمقاً : فالعلم النيوتوني عند كانط لا يبقى منهجاً من مناهج البحث ؛ والتشكك الهيومي لا يقف عند الشك ؛ والفطرة الأخلاقية عند روسو أصبحت لا تقنع بذلك النوع من التدفق الوجداني : وأخذ كانط يتساءل : ما ذا تكون الحقيقة إذا كانت موضوعاً للعلم الرياضي للطبيعة ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كانت الرابطة بين العلة والمعلول رابطة تأليفية ، بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوي على فكرة

معلولها ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كان هنالك قانون أخلاقى مطلق منقوش فى قرارة القلوب ؟

هذه تأملات كانط فى الفترة السابقة النقدية . فلا بدع أن تصبح نظرات نيوتن وهيوم وروسو مادة للتأمل النقدى وأداة للبحث الميتافيزيقى :

٦ — الفترة النقدية :

نشأت فكرة « النقدية » فى ذهن كانط منذ سنة ١٧٦٩ ، ولكنها لم تستطع الظهور فى كتاب « نقد العقل الخالص » إلا بعد إحدى عشرة سنة من التأمل المتصل . ومنذ ذلك الحين أرسى كانط مذهبه على دعائمه الكبرى ، وظل حتى وفاته متتبعاً نتائج مقدماته ، مطبقاً لها على جميع المسائل التى شغلته فى شبابه . وقد كتب كانط فى هذه الفترة رسائل عديدة ، وجميعها مهما يختلف ترتيبها الزمنى ، تندرج فى عداد الكتب الخمسة الكبرى المشهورة التى نال بها مقامه المرموق فى تاريخ الفلسفة الحديثة : الكتاب الأول « نقد العقل الخالص » ، أى نقد مبادىء العلم ، والثانى « نقد العقل العملى» (١) أى نقد مبادىء الأخلاق ، والثالث « نقد ملكة الحكم » أى نقد مبادىء الذوق ، والرابع « الدين فى حدود العقل وحده » ، والخامس « مشروع للسلام الدائم » ، وجميعها تتعاقب فى نظام منطقى من سنة ١٧٨١ إلى سنة ١٧٩٥ .

(١) نلاحظ هنا أن الفارابى قد سبق كانط إلى إطلاق لفظ « العقل العملى » (انظر: الفارابى : « فصول المدنى » تحقيق دنلوب ، مطبعة كمبريدج ١٩٦١ ص ٢٨ من النص العربى) .

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها كما قلنا تجرى على العقل امتحانا ، فتحلل بعناية مختلف العناصر التى تتألف منها هذه الملكة ، وتميز بين المجال النظرى والمجال العملى ، والمجال الجمالى ، والمجال الدينى . والعقل عندها شبيه بملك من الملوك يحكم ، تحت أسماء مختلفة ، ثلاثة دول ، لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها . ويتجلى العقل فى المجال النظرى على أنه قوة المعرفة أو ملكة « الحق » ، وفى المجال العملى على أنه قوة الفعل أو ملكة « الخير » ، وفى المجال الجمالى على أنه قوة الملاءمة للغايات أو ملكة « الجميل» وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة ، فتفحص عن كل واحدة منها فحصاً نقدياً يريد أن يكون موضوعياً نزيها ، لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب .

والسؤال الذى ولد الفلسفة الكانطية النقدية كلها سؤال بسيط ، نستطيع أن نصوغه بلغة علماء الكلام الإسلاميين ، فنقول : كيف أمكن أن يكون « الوجود العينى » موافقاً « للوجود الذهنى » ؟ وبعبارة أخرى لم يعد السؤال : ما الأشياء ؟ بل السؤال الكانطى هو هذا : ما الشروط الواجب توافرها فى الأشياء لتسويغ قيمة العلم والقيم الأخلاقية والجمالية والدينية ؟ (١) ذلك أن الذهن لا يصل فى ملابسته للأشياء أو للموجودات « فى الأعيان » ، خلواً من كل حكم وفى حال قابلية وطواعية واستعداد للسير وفقاً لمعطيات التجربة ، على نحو ما تصور « بيكون » و « ديكارت » ، بل يصل مزوداً مليئاً بعلمه

(١) السؤال بلغة كانط : كيف يمكن « لموضوع » ما أن يوافق « تصورا » ما ؟

وأخلاقه وفنه ودينه ؛ وكأنما يتقدم مطالباً الواقع بأن يجيء متفقاً مع هذه القيم . والعمل الفلسفي عبارة عن بيان هذه المطالب ، من أجل ذلك كان كله « أولانيا » بمعنى أنه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط الواجب فرضها على الحقيقة الواقعة لكي تصبح تلك الأحكام صحيحة .

(١) « نقد العقل الخالص » : « الثورة الكوبرنيقية » :

هذا السؤال قد ساق كانط إلى وضع مشكلة العقل وضعاً جديداً . والذى أثار تفكيره بهذا الصدد هو عجز الميتافيزيقا التقليدية ، « تلك القطعية العتيقة التي ينخر السوس فيها » ، وعجز « سيكولوجيا الذهن الإنساني » على نحو ما تصورها « لوك » وخلفاؤه ؛ فشرع هو في فحص علمي جديد لمشكلة العقل ، بعد أن افترق الفلاسفة فيها شيعاً :

قد كان الفلاسفة السابقون على كانط يرون أن الحقيقة إنما نجدها في موافقة التصور الذهني للموضوع الخارجي ، أو بعبارة المتكلمين الإسلاميين ، هي « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ؛ « ولقد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لابد أن تنتظم وتترتب وفقاً للموضوعات . فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم ، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بد لها أن تنتظم وتترتب وفقا لمعرفتنا » : تلك هي الفكرة الرئيسية الكانطية : لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء : وقد وضع كانط الأسس الأولى للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو « المشرّع » للأشياء ، وأن « عالم الأعيان » ، أي عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، لا يمكن

أن يعرف لنا ، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم لا وجود له . وقد كان هذا القرار الكانطى ثورة فى الفلسفة الحديثة ، شبهها الفيلسوف نفسه بالثورة التى قام بها العالم «كوبرنق» فى علم الفلك . فكما أن «كوبرنق» قد فسر الحركات الظاهرة للأجرام السماوية مفترضاً أنها إنما تقوم على حركة المشاهد على الأرض ، يعنى بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها فى ذاتها وإنما الرائى هو الذى يفترض الحركة فيها ، لأنه هو الذى يدور ، فكذلك قال كانط إن الخواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف ، وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها أو تقدّها على قدها ، لأنها هى الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة ، وإنما تدور الأشياء حولها لكى تكون قابلة لأن تعرف . و «إذن فالأشياء هى التى لابد أن تحتذى مثال المعرفة» وتسير على نهجها ، ومنزلة الذات هى حقا فى مركز المعرفة ، لأنها هى المصدر للقواعد الكلية التى بفضلها كان هنالك بالنسبة لنا طبيعة وعالم خارجى .

وتلك «الثورة الكوبرنيقية» هى التى تبين معنى المثالية الكانطية ومداها الصحيح : لابد للموضوعات لكى تدرك من أن تظهر فى صور الذهن ؛ وظهور الأشياء فى صور الذهن هو بمثابة تقديمها «أوراق اعتمادها» بتعبير الدبلوماسيين . وبينما جرت المذاهب المثالية الأخرى على أن ترى أن العالم الخارجى أو عالم الأعيان ليس له وجود فى ذاته وإنما وجوده «فى الأذهان» ، نرى مثالية كانط ، إذ تسلم بوجود «الظاهرات» ، لا تنكر وجود «الأشياء فى ذاتها» ، ولكنها تثبت من جهة أن تلك الأشياء لما كانت أشياء فى ذاتها فهى لا يمكن أن تكون معروفة لنا ، ومن جهة أخرى أن حصول المعرفة

يستلزم أن تكون الظاهرات ، التي هي موضوع تلك المعرفة ، في الذهن وحده ، ويستلزم أيضاً على وجه الخصوص أن تكون ملائمة للصور التي فيها يتلقاها الذهن أولا ثم يفهمها . ومن أجل هذا اعترض كانط على وصف مثاليته بأنها « متعالية » أي مجاوزة لعالم الأعيان أو مفارقة للتجربة ، وطالب بأن تسمى مثالية « صورية » أو « نقدية » أو « شارطية » (ترنسندنتالية) ، بمعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشروعة للأشياء ، وتجعل قوانينه الضرورية الكلية ، شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجربة . وبتلك النظرة الجديدة استطاع كانط أن يتغلب على التعارض القائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة : في نظرية كانط ، لم يعد هنالك عقل في جانب ، وتجربة في جانب آخر — بل العقل عنده أصبح « مباطناً » للتجربة ، «كامنا » فيها ، وشرطا لها ، لأنه هو بصوره ومبادئه «الأولانية » (أي الضرورية الكلية) يجعل التجربة ممكنة كما قلنا ، إذ يصرف الموضوعات عن جزئيات الإدراك ومشخصاته ؛ ويوجهها إلى قواعد للارتباط ثابتة شاملة .

والعقل والتجربة لا يفترقان : فقد رأينا فيما تقدم كيف بين كانط أن التجربة معرفة ، وبين شرائط كونها كذلك . ثم هو يبين الآن أنه لا معرفة إلا في حدود التجربة وفي نطاقها . فما هي التجربة إذن ؟ أهي وحدة لا تنفصم عراها ، أم أن التحليل يستطيع أن يميز فيها عناصر مختلفة مختلطة ؟ في التجربة يكون موضوع « معطى » أولا ، ومتعقلا ثانياً . ولكي يكون موضوع ما معطى لنا لابد أن يعرض علينا في المكان وفي الزمان . والمكان والزمان لا يمكن أن يكونا الا عنصرين « أولانيين » متقدمين على كل تجربة تقدم

« الرتبة » و « الحيثية » ، كما يقول الفلاسفة الإسلاميون ، إنهما عند كانط « حدسان » خالصان ، « وصورتان » أولانيتان من صور حساسيتنا . ولا يكفي أن يكون موضوع ما معطى لنا في المكان والزمان ، بل لابد أيضاً أن يكون متعقلا ؛ ووظيفة التعقل هي الربط بين حدين أو التأليف بينهما في حكم . ومعنى هذا أن الذهن يزودنا بالقوانين اللازمة للربط بين الظاهرات ولإضفاء الوحدة على كثرة التجربة .

فالنقدية إذن مثالية ، ولكنها «كامنة » ، غير « باطنة » ولا « متعالية » : إنها تسلم بوجود « الأشياء في ذاتها » ، ولكنها تنبه إلى أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها ، إنما نعرفها كما تبدو لنا » ، وبعبارة أخرى إننا لا نعرف « حقائق » الأشياء ، وإنما نعرف « الظاهرات » . في موقف كانط هذا مخالفة بينة لمواقف سلفه من الفلاسفة الذين كانوا يذهبون إلى إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان ، ويسلمون إجمالا بقدرة العقول على اكتناه سر الوجود . وقد تبدت هذه النظرة الكانطية فتحاً جديداً في الفلسفة الغربية ، حتى أن « شوبنهور » لم يتردد في التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين « الظاهرة » وبين « الشيء في ذاته » (١) — ذلك جوهر ما بسطه كانط في « نقد العقل الخالص » .

---

(١) ولعل من الانصاف أن نشيرها هنا إلى فضل الفارابي مرة أخرى في سبقه إلى القول بأن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها ، الدالة على حقيقته » (الفارابي : « التعليقات » ضمن « رسائل الفارابي » طبع حيدراباد الدكن سنه ١٣٤٦ هـ ص ٤ ، ١٣٠).

(ب) نقد العقل العملى : القانون الاخلاقى :

لكن العلم والمعرفة النظرية لا يكفيان ، فهنالك الحياة العملية والأخلاق والسلوك . ومذهب الأخلاق لا يريد الفيلسوف أن يستخلصه من الميتافيزيقا التى بين لنا حدودها ، ولا يريد أن يقيمه على التجربة ، لأن التجربة إنما تسجل ما هو كائن ، ولا تبحث فيما ينبغى أن يكون . والمبدأ الأخلاقى يراه كانط شيئاً واحداً يعده الناس خيراً بلا قيد ولا شرط ، وهو « الإرادة الخيرة » . والإرادة الخيرة هى إرادة العمل بمقتضى « الواجب » ، أى للواجب وحده دون أى اعتبار آخر . ومعنى هذا ان الواجب يأمرنا أمراً قاطعاً بأن نعمل دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا : الواجب تكليف بالفعل وإجبار عليه فهو « أمر جازم » مطلق حاسم : وانما العقل — الذي هو واحد فى كل انسان — هو الذي يصدر إلينا أمراً كهذا : إنه العقل منصرفاً إلى الفعل ، هو « العقل العملى » بتعبير كانط .

والقانون الأخلاقى « أولانى » أى كامن فينا ، ومتقدم على التجربة . والإرادة الإنسانية حين تعمل على وجه أخلاقى لا تخضع لقوة « برانية » خارجة عن ماهيتها ، كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال . وإذن فالإرادة لها استقلالها فى تصرفاتها ، وناموسها من ذاتها ، وحريتها فى « جوانيها » — بتعبيرنا نحن . والإرادة التى تعطى ذاتها ناموسها هى والعقل العملى سواء . وأهم صيغة يصاغ فيها الأمر الجازم هى : « أعمل بحيث تستطيع أن تجعل باعث عملك قانوناً كلياً » ، أى قانوناً شاملا يشرع للإنسانية كلها ، لا لفرد أو جماعة بعينها . ومعنى هذا فيما يرى « رنوفييه » : « تصرف مع غيرك ،

بحيث لو فرض وكنت فى مكانه وهو فى مكانك وظلت الظروف كما هى ، فالباعث الذى جعلك تتصرف على نحو ما يجب أن يستمر فى نظرك صالحاً كما وجدته عند تصرفك ، وأن فعلك لا يكون أخلاقياً إلا إذا استطاع أن يثبت على هذا المحك أو المعيار » . وهذا المبدأ يميزه كانط عن القاعدة المشهورة : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » ، لأن مثل هذه المعاملة فى نظر كانط لا تصدر عن أخلاقية خالصة بل يداخلها شىء من الأنانية متشحة بوشاح الأخلاق .

فالفعل لا يكون أخلاقيا فى نظر العقل العملى ما لم يكن حراً ، أى صادراً عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية . وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه « ناموسه الذاتى » ، أى أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا « الجوانى » ، وهو كيان عقلى طبعاً : وهذا ما عبرت عنه فلسفة الأخلاق عند كانط حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغى أن تعد أوامر إلهية لأنها « ملزمة لنا إلزاماً داخلياً » ويجب أن لا ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها تعتبر إلهية .

(ج) « الدين فى حدود العقل وحده »: الالزام الجوانى :

وهذا التصرف الداخلى الحر يريده كانط أن يكون أساساً لا للحياة الأخلاقية وحدها بل للحياة الدينية أيضاً . وهو يرد السلوك الدينى (الاعتقاد بوجود الله وببقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله الأعلى الأخلاقى ، وهو مثل أعلى قد اختير فى حرية ، ولم يرد أن يجعله قائماً فى طاعة حكم خارجى ، ولا فى القيام بالحركات الآلية المعروفة فى

بعض العبادات والشعائر الدينية . ولذلك نراه يصرح بأن مملكة الله ليست مملكة من القساوسة تفقهوا فى قراءة الكتاب المقدس ، فخيل إلى الناس أنهم بذلك قد تفردوا من دون الخلق بالاتصال بالله ، بل انه عالم مفتوح لجميع من صفت قلوبهم ، فانكشف عنهم الغطاء ، فأصبحوا يرون الحق من دون حجاب . وهذا ما يعبر عنه أيضاً إذ يؤمل أن تعدل الكنيسة عن طابع « السلطة » ، وأن تقترب شيئاً فشيئاً مما يسميه هو باسم الكنيسة الصحيحة .

(د) « نقد ملكة الحكم » : نظرية الجمال :

وعالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالمين : العالم الحسى والعالم العقلى ، إنه حلقة اتصال بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين العلم والأخلاق ؛ وإن موضوع العلم هو الحقيقة الخالصة ، وموضوع الأخلاق هو الفضيلة العاملة ، أما موضوع الفن فهو « الجمال » و « الجلال » :

ويعرّف كانط « الجميل » بأنه « ما يحلو لنا من غير تصور » . ومعنى هذا أولا أن إدراك الجمال إدراك مباشر . ومستقل عن تصورنا للشىء الجميل ومعناه ثانياً أننا لا نقارن الجميل بمثال للجمال فى ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال ؛ والجمال لا يملك براهين : وهل يحتاج المرء إلى برهان على أن مقطوعة موسيقية جميلة ؟ كلا . إنما برهانها فيها ، وما علينا إلا أن نسمعها . والجمال عند كانط أشبه بتمثيل رمزى للأخلاقية المنطوية فى قلب كل إنسان ، ومن ثم فهو تمثيل للحرية عن طريق الابداع فى تصوير الحياة .

والحكم الجمالي شبيه بالحكم الأخلاقي من وجهين : البراءة والحرية : فالحكم الجمالي مبرأ من التماس اللذة أو تحقيق المصلحة ؛ وهو كذلك حر من التبعية للغرض أو الرغبة : الجمال يحاو لنا وترتاح له نفوسنا ، ولكن أقل إشارة إلى نية السعي إلى الإرضاء تفسد الجميل ، ومن ثم كانت الأشياء التي يقصد بها إلى الزينة باطلة لا قيمة لها من حيث الجمال . وبالحكم الجمالي ندرك « اتساقاً » أو « نظاماً » بين قوى النفس أو ملكاتها . والشيء الذي تحدث رؤيته هذا الاتساق نسميه « جميلا » ، وكون الجميل موضوعاً لارتياح بريء براءة مطلقة معناه أن أحداً لا يتمنى أن يكون الجمال ملكا للمتأمل له ، بل بالعكس إن ما هو جميل إنما هو مظهر لنا متمثلا في وعي أو وجدان ، كما قال « ألان » .

وواضح من هذا أن الجمال لا يقوم في « الأشياء » أو « الموضوعات » — بتعبير كانط — وإنما يقوم في النفس أو « الذات » على المعنى الترنسندنتالي العام : وما « الشيء » أو « الموضوع » إلا بمثابة العلة المناسبة لإيقاع الاتفاق بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالي قوامه الذات الانسانية أو الوعي الترنسندنتالي ، فهو حكم « أولاني » موسوم بسمتي الضرورة والكلية : إنه ثابت لدى كل إنسان ، وصادق في كل زمان ومكان .

والجميل يعرض لنا دائماً في صورة معينة متناهية . ولكن إذا كان من شأن الصورة أن تحمل فكرنا إلى ما وراء المعقول ، فتنقله إلى « اللامتناهي » وإلى الشامخ الضافي ، فالشعور الذي يتولد في نفوسنا حينئذ هو شعور جمالي آخر يسميه كانط شعور « الجليل » . والجليل لا يوجد في الطبيعة ، وإنما يوجد في الفكر الذي يتأمله : الجليل لا يبدو لنا جليلا ، إلا بواسطة فكرة « اللامتناهي » التي يستثيرها فينا ، والتي تقدم لنا رمزها المرئي .

إن نظرية الجمال عند كانط مستوحاة كلها من تلك الفكرة التى هى روح مؤلفاته الثلاثة عن « النقد » : صدارة عالم الأذهان على عالم الأعيان ، وثبوت يقينيات بغير براهين ، وتفوق « النومين » على « الظاهرات » ؛ إن « الظاهرة » لا تستحق الاعجاب إلا لأنها تعبر عن « النظام » أو « الاتساق » اللذين يجعلاننا نفكر فى اللامتناهى وهو مسرح الجلال .

(هـ) « مشروع للسلام الدائم » : السياسة الأخلاقية :

قد كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية فى مثل تلك الفلسفة النقدية ، لو أنها اقتصرت على الجوانب الإنسانية الفردية ، وكان طبيعياً أن يتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية : ذلك أن الإنسان ، كما بين أرسطو ، مدنى بطبعه ، لا يطيق حياة العزلة ، وهو دائماً عضو فى جماعة أو مجتمع من الناس ، فينبغى أن لا يكون ذلك المجتمع همجياً ، أو على بداوته الأولى ، بل يجب أن ينظم تنظيما يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية : وذلك الجهد لتحقيق تلك الغاية هو الحرية فى صميمها . ومبادىء التشريع كفيلة بهذا التنظيم .

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة ، مسترشدة بأحكام الحق والشرع ، فإن حرية مواطنيها ان تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر : فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم ، غير أن الأمم المختلفة ما زالت على البداوة فى علاقاتها بعضها مع بعض ؛ وما زالت تصطنع فى هذه العلاقات سبيل الإكراه والضغط والتغرير ، وما معاهدات السلام التى تعقد بينها إلا هدنة موقوتة . وإذن فلا بد ، لكى نستوثق من قدرتنا على تحقيق غايتنا ،

من إنشاء هيئة أمم ، قائمة على معنى « الحق » يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانونى الخاص الذى هو الأمة المتمدنة . وقد تساءل كانط كيف يكون ذلك ممكنا ؟ وهذا ما حاول إيضاحه فى رسالته « مشروع للسلام الدائم » .

استطاع الفيلسوف، باسم « العقلى العملى » ، أى باسم القانون الأخلاقى ، أن يؤكد إمكان السلام الدائم بين الشعوب ، وأن يستخلص الطابع الشخصى للوحدات القومية ، والتصادم العنيف بين الحق والقوة ، ذلك التصادم الذى لا يعدو أن يكون تصادماً بين الآلية العمياء وبين العقل الحر . ومضى الفيلسوف فى مشروعه الفلسفى ، فرسم الشروط التشريعية الضرورية لقيام هيئة تستطيع أن تكفل السلام الدائم بين الأمم ، فقال إن هنالك شرطين : الحرية من الداخل ، والتحكيم من الخارج ، يريد بذلك أن يقرر أن الحق — الذى هو الضمان الداخلى للاستقلال الفردى — يجاوز الحدود الفردية الجزئية ، ويصبح حقاً إنسانياً شاملا ، ويضمن الحريات القومية فى ظل السلام والعدالة ؛ وأن احترام الشخصية الإنسانية ، ذلك الاحترام الذى يقوم عليه السلام الاجتماعى بين أفراد الأمة الواحدة ، يمكن أن يكون أساساً للسلام العالمى بين الشخصيات الأخلاقية التى هى الأمم المختلفة . وإذن فهنا لك نداء موجه إلى الضمير الأخلاقى أو من « العقل العملى » إلى الإنسانية جمعاء ، يدعوها إلى أن تحطم قيود العصبيات وأن تتخطى حدود القوميات ، حتى تصبح بحق « جمهورية الجمهوريات » : تلك هى السبيل إلى القضاء على شرور الحرب وويلاتها .

إننا نعيش فى سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ، ويوم يصبح دستور كل دولة دستوراً ديمقراطياً حقاً ، يمتنع فيه إعلان الحرب إلا بتصويت

المواطنين جميعاً ، ويوم ينقضى عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ، ويعتبرون الدولة متاعا خاصاً لأنفسهم من دون العباد ، وأخيراً يوم يصبح كل إنسان فى كل بلد شخصاً محترماً فى ذاته ، أى من حيث هو « غاية » مطلقة ، ويوم تتعلم الحكومات المختلفة أن من الإجرام والافتئات على الكرامة الإنسانية أن يستعمل إنسان من الناس أو أمة من الأمم وسيلة أو آلة لمصلحة إنسان آخر أو أمة أخرى .

كانط ونقد العقل الخالص

كانط ونقد العقل الخالص

١ — ما الغرض من النقد ؟

أصدر كانط فى حياته طبعتين من كتاب « نقد العقل الخالص » ، الأولى سنة ١٧٨١ ، والثانية سنة ١٨٨٧ . وقد فسر لنا فى تصديريه للطبعتين قصده من تأليف الكتاب ، فقال : « إن من عجيب أمر العقل الإنسانى فى جزء من معارفه أن يكون فى شغل شاغل بمسائل معينة لا يستطيع أن يتجنبها » . وجملة هذه المسائل التى يشير اليها كانط هى الميتافيزيقا التى كانت تسمى فى الزمان الماضى ملكة العلوم كلها ، ولكنها أصبحت أواخر القرن الثامن عشر موضع ازدراء من أهل الفكر جميعاً . وإن تاريخ الفلسفة ليطلعنا على موجات من المد والجزر بين «القطعية » و « الارتيابية » . والموقفان يستويان فى صعوبة الدفاع عنهما : فالقطعيون يشيدون عمائرهم الميتافيزيقية على أرض متحركة ينهار كل ما عليها قبل الفراغ من تشييده ؛ والارتيابيون يعلنون على الناس أنهم لا يعبأون « بمباحث لا يمكن أن يكون موضوعها مما لا تعبأ به الطبيعة البشرية » . وبرغم هذا تسير العلوم جميعاً فى طريق التقدم : فالمنطق والرياضة قد دخلا منذ العصور القديمة فى ذلك « الطريق المأمون طريق العلم » . وكذلك صنعت الفيزيقا على يدى « غاليليو» و« توريشيلى » بعد تعثرها زماناً طويلا . وبقيت الميتافيزيقا وحدها عاجزة عن أن توفق بين الأذهان : « هذه المعرفة (الميتافيزيقية) لم يواتها الحظ بعد لكى يتيسر لها أن تدخل الطريق المأمون ، طريق العلم . ولكنها مع ذلك أقدم المعارف الأخرى جميعاً » وستبقى

على الدوام ، ولو اختفت هذه كلها معا فى هوة همجية تعيث فى الأرض فساداً » .

وإذن فالمشكلة التى يضعها كانط هى هذه : لم لا نجد فى الميتافيزيقا مرتبة اليقين العلمى التى نجدها فى المنطق والرياضة والفيزيقا ؟ ولقد بلغ من ثقة كانط فى العقل أنه لا يرتاب لحظة فى أن هذا السؤال إنما يحتمل جوابا واحداً : ما دام العقل يردنا باستمرار إلى المشكلات الميتافيزيقية فذلك لا يمكن أن يكون عبثاً : « ما أقل ما ينبغى أن يكون لدينا من دواعى الثقة فى عقلنا إذا كان شأنه أن يتخلى عنا فى أمر نحن أشد ما نكون رغبة فى الوقوف على كنهه ، ولا يقنع بهذا ، بل يغرينا بالحرى وراء أوهام ، ويضلل بنا آخر الأمر » .

لذلك حاول كانط أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها ، وأن يدفع عن العقل كيد الارتيابيين ومن إليهم من الحسيين والماديين : فإن ما يعلنه الارتيابيون من « عدم المبالاة » لهو بمثابة « التحدى الموجه إلى العقل بأن يأخذ على عاتقه مرة أخرى ، أشق مهماته ، ألا وهى مهمة معرفته لنفسه ، وأن يشكل محكمة تكون وظيفتها نصرة ما يدعيه من الدعاوى المشروعة ، ورفض كل ما لا أساس له من مطالبه ، لا بقرار تعسفى ، بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة : هذه المحكمة هى نقد العقل الخالص نفسه » .

ويشرح كانط ما يعنيه بالنقد فيقول « لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب ، بل نقد سلطة العقل عموماً ، معتبراً بالقياس إلى جميع المعارف التى يستطيع أن يسمو إليها مستقلا عن كل تجربة ، وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة

العامة الكبرى ، إمكان الميتافيزيقا أو استحالتها ، وتحديد منابعها ومداها وحدودها ؛ وكل ذلك وفقاً لمبادىء »

ومن النصوص التى أوردناها تتضح المهمة التى رسمها كانط لنفسه : أن يلتمس فى العقل نفسه قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده . فى أى الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل ؟ ذلك هو السؤال الرئيسى الذى ينبغى أن يجيب عنه امتحان العقل امتحاناً نقدياً . وموضوع البحث هنا هو قيمة معرفتنا

وقد عرفنا أن كانط يقرر أن من معارفنا ما هو فوق كل جدال : تلك هى المعارف الرياضية والفيزيقية . وإذن فالمسألة هنا ليست تساؤلا عن يقين هذه المعارف ، لأن هذا شىء مفروغ منه ، بل التساؤل هو : لم وكيف كانت يقينية ؟ أما الميتافيزيقيا فيتعين علينا فى أمرها أن نتساءل أولا عما عما إذا كان من الممكن الوصول فيها إلى يقين أيا كان . وكتاب « نقد العقل الخالص » يجيب عن هذه الأسئلة كلها . ونحن حين نلتمس جوابا عن السؤالين الأولين سنجد الجواب عن السؤال الأخير : « حين رأيت ما وصلت إليه الرياضة والفيزيقا — نتيجة لثورة مفاجئة — بدا لى أن مثالها خليق أن يسترعى التفاتنا إلى طبيعة ذلك التغير فى المنهج الذى حقق لها أحسن الثمرات ، وأن يسوقنا إلى تجربة محاكاتها فى الميتافيزيقا بقدر ما يمكن أن تقاس عليهما باعتبارهما علمين عقليين » .

٢ — بين الميتافيزيقا والعلوم :

فإذا استطعنا أن نكشف عن شروط المعرفة العلمية استطعنا حينئذ أن نتساءل : كيف يمكن أن تنطبق هذه الشروط على الميتافيزيقا ؟ ولكن من

البين أن نجاح العلوم هو نجاح العقل ، لأن التجربة وحدها لا تصنع العلم ، وإنما تصبح التجربة علماً حين تطبق المبادىء « الأولانية » على موضوع معين ، فنجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا ظاهرة تمثل التباين الصارخ بين إخفاق العقل حيث يبدو وكأنه فى منزله ، وبين نجاحه فيما يبدو لأول وهلة مجالا غريباً عنه : فهذا الفحص عن سر نجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا التقليدية هو « نقد » للعقل الخالص . ونتساءل إذن : أليس من الممكن أن تحصل الثورة نفسها فى الميتافيزيقا كما حصلت فى الرياضة والفيزيقا ؟

إن بيان كانط عن أسرار الثورة التى نشبت فى هذين العلمين بيان مهم جداً لفهم كتاب « نقد العقل الخالص » . ولننظر فيما يقوله فى التصدير : لقد كانت الرياضة بحثاً تجريبياً عند المصريين القدماء ، وجعلها اليونانيون علماً وأصبحت الفيزيقا علماً فى القرن السابع عشر . فما الذى حدث فجعل هذا التغير ممكناً ؟ ذلك ما يصفه كانط فى قوله : « انبثق نور جديد فى ذهن الرجل الأول (سواء أكان طاليس أم غيره) الذى برهن على خواص المثلث المتساوى الساقين ، لأنه وجد أنه ليس يكفى أن يتأمل الشكل كما يراه أمام عينيه ، أو أن يتأمل صورته كما وجدها فى ذهنه ، محاولا من ذلك أن يصل إلى معرفة خواصه ، بل يلزم أن يستحدث هذه الخواص ببناء «أولانى» ، وأنه لكى يصل بيقين إلى معرفة « أولانية » ، ينبغى أن لا ينسب إلى الموضوع من الخواص سوى تلك التى نتجت بالضرورة من ذلك الذى كان هو نفسه وفقاً لتصوره ، قد وضعه فى الموضوع ... وانقضت فترة أطول قبل أن تدخل الفيزيقا الطريق الرئيسى طريق العلم » ؛ فحين قام العلماء بتجارب

جديدة « سطع نور جديد على فلاسفة الطبيعة » . لقد تعلموا شيئاً مهماً : تعلموا « أن العقل إنما يدرك ما قد وضعه من قبل طبقاً لما رسمه ، وأنه ينبغي أن لا يقنع بالسير في إطار الطبيعة ، بل ينبغي أن ينهج مقدماً بمبادىء للحكم وفقاً لقوانين لا تتغير ، وأن يرغم الطبيعة على أن تجيب عن أسئلته ، لأن الملاحظات العرضية التي تسجل بدون تخطيط سابق لا يمكن أن تنضوي تحت قانون ضروري . ولكن هذا هو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه . وإنما مبادىء العقل وحدها هي التي تستطيع أن تعطي للظاهرات المتوافقة قوة القوانين وحين تسترشد التجربة بهذه المبادىء العقلية ، حينئذ فقط يكون لها فائدة حقيقية » .

إن ما يريده كانط واضح : لا نستطيع أن نصل إلى العلم من مجرد إدراكنا للوقائع ، ولا بد أن تصير الوقائع متعقلة ؛ وشرائط تعقلها قائمة في العقل : فالموضوعات لكي تتعقل لابد أن تخضع للشروط التي يسنها العقل « أولانياً » أي على استقلال عن التجربة . وإن من الأمور البينة أن معرفتنا ، من جهة الزمان ، تبدأ بالتجربة ، ولكن « ليس يلزم عن ذلك أن معرفتنا كلها تنشأ عن التجربة » ، لأن في كل تجربة عنصراً « أولانيا » هو بمعزل عن الزمان : فالرياضة والفيزيقا — في ذهن كانط — كلتاهما تنظر في عالم « لا زماني » ، مستقل عن أي تجربة خاصة ؛ وفي التجربة أيضاً عنصر « آخراني » هو مادتها ، وهو متغير . في حين أن العنصر الثابت فيها — وبالتالي « الأولاني » — هو صورتها : ونستطيع أن نرى بعض العلاقات ضمن تلك الصورة ، ونراها مستقلة تمام الاستقلال عن مادتها ، بحيث أنها تبقى بعينها

مهما يتغير فحواها . وهذا ما يخطر ببال كانط حين يقرر أن العلامة المميزة لما هو « أولانى » هى شموله وضرورته : « الأولانى » شىء يبقى دائماً فى كل زمان ومكان ؛ والأولانى لا يتغير بتغير الوقائع ؛ والرياضة أولانية على هذا المعنى ، ومن أجل هذا نقول إن قضاياها صحيحة فى الأرض أو فى السماء ، رمجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، اليوم وغدا ، وفى أوروبا وأمريكا على السواء ، و « الأولانى » بهذا المعنى هو ما يوليه كانط أوفر عناية ، ويقوم بالفحص عنه فحصاً جدياً ، عن مداه وشرائط صحته ومسوغاته .

٣ – التأليف « الاولانى » :

والفكرة الأساسية التى تسود مقدمة كتاب « النقد » هى فكرة « التأليف » التى يراها كانط أساسية فى طبيعة المعرفة : التأليف بين العقل والأشياء ، أو بين « الذات و « الموضوع –» . والمعرفة يجب أن يعبر عنها فى قضايا « أولانية » و « تأليفية » فى وقت واحد : « أولانية » أى شمولية وضرورية ، بخلاف القضايا « الآخرانية » التابعة للتجربة ، لأن الشمول والضرورة لا يمكن أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التى تقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظراً لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائماً : وقضايا « تأليفية » ، أى موسعة لمعرفتنا ، إذ يضيف المحمول فيها شيئاً جديداً لم يكن متضمناً من قبل فى الموضوع ، ولا يستطيع أى تحليل مهما يكن أن يستخرجه منه ، بخلاف القضايا « التحليلية » التى لا تضيف بالمحمول شيئاً إلى تصور الموضوع أو مفهومه ، وإنما تقسمه بطريق التحليل إلى عناصره المختلفة .

ويتساءل كانط : كيف يمكن أن تكون الأحكام العلمية « أولانية » وتأليفية فى آن واحد ؟ وبهذا الصدد نراه يعارض العقليين والتجريبيين على

السواء : فالعقليون كانوا يظنون أن مبادىء الحساب والهندسة والطبيعة كلها « تحليلية » ، بمعنى أنها لا تقوم إلا على مبدأ التناقض ، وأن محمولها لا يضيف شيئاً جديداً إلى موضوعها . وهذا وهم فى نظر كانط : لأننا لو أخذنا الرياضة مثلا وجدنا فيها عنصراً « تأليفياً » واضحاً ، بالاضافة إلى طابعها « الأولانى » ؛ ذلك أن يقين القضية الحسابية ٧ + ٥ = ١٢ لا يعتمد على تحليل مفاهيم ٧ ، ٥ والإضافة ، والمساواة ، بل يعتمد على عملية بناء ، عملية الحساب التى تتطلب حدساً حسياً أكثر مما تتطلب تحليلا تصورياً . والمعرفة الهندسية كذلك تعتمد آخر الأمر لا على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليهما ، بل على « التأليف » والبناء (سواء على الورق أو فى المخيلة) للأشكال الهندسية . وكذلك الفيزيقا أو علم الطبيعة تحتوى على أحكام تأليفية و « أولانية » ؛ فقضية مثل « جميع الأجسام ثقيلة » أولانية ولكنها « تأليفية » وليست تحليلية : لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لا نجد فيه معنى الثقل الذى يقرره المحمول فى القضية . وإذن فإن كانط يعارض ما زعمه العقليون من أن القضايا « الأولانية » لا بد أن تكون تحليلية ، ويثبت أن من القضايا « الأولانية » ما هو تأليفى كذلك . وهو يعارض التجريبيين أيضاً : فالتجريبيون كانوا يزعمون أن التأليف ليس شيئاً أكثر من الترابط أو التداعى بين الأفكار ، وأن القضايا التأليفية لا بد أن تكون « آخرانية » أى معتمدة على التجربة ، وليس فيها أى عنصر عقلى : فلقد حاول « هيوم » أن يبين أن ما يسمى « مبدأ العلية » مبدأ غير عقلى ، بمعنى أننا لا نحصل عليه بتحليل فكرة العلة ، فنجد متضمناً فيها فكرة المعلول ، وإنما هو شعور غريزى منشؤه

العادة وترابط الأفكار ، وبالتالى ليس تحليلياً بل هو تأليفى ، وليس « أولانياً » بل هو « آخرانى » .

ويرد كانط على اعتراض هيوم فيقول : صحيح أنه يكفى ترابط الأفكار لتفسير الأحكام التأليفية « الآخرانية » ؛ فمتى سبق لنا أن رأينا الماء سائلا ثم رأيناه بعد ذلك جامداً صح لنا أن نقول : الماء تجمد ؛ وهذا تأليف ، ولكنه متأخر عن التجربة تابع لها . أما الأحكام التحليلية ، فكلها « أولانية » ، لأنها ضرورية كلية ؛ ولكنها لا توسع المعرفة مطلقاً ، ما دامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقاً لمبدأ عدم التناقض . وإننا نفهم أن قضية مثل : « الكل أكبر من الجزء » قضية أولانية ، لأن من يقول « كل » إنما يقول « أكبر من الجزء » . أما القول بأن « كل ظاهرة لها علة » فهو « تأليف » و « أولانى » معا : هو تأليف ، لأن المحمول « لها علة » ليس متضمناً فى الموضوع « ظاهرة » ؛ وهو أولانى ، لأن التجربة لا تستطيع أن تعلمنا أن كل ظاهرة لها علة : فهاهنا معرفة « أولانية » و « تأليفية » حقاً ، وعلمنا قد زاد دون أن نلجأ إلى التجربة .

اكتشف كانط إذن أن هنالك أحكاماً « أولانية » وتأليفية فى آن واحد ، وأن هذه الأحكام من متضمنات العلم ، لأنه لا يمكن أن يكون علم بدون شمول وضرورة ، والشمول والضرورة هما طابع ما هو « أولانى » فقط . فإذا سألنا عن الشرائط التى جعلت العلم ممكناً ، فما علينا إلا أن نسأل : كيف كانت الأحكام « التأليفية » « الأولانية » ممكنة فى المجال المتصل بالعلم الذى نحن بصدده . وبحث كانط فى « الإمكان » (ومعناه عنده شرائط وقوع مثل

هذه الأحكام وشرائط صحتها) يمكن إذن أن يوصف بأنه محاولة للاجابة عن الأسئلة التالية : كيف كانت الرياضة الخالصة ممكنة ؟ وكيف كانت الفيزيقا الخالصة ممكنة ؟ وأخيراً كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة باعتبارها استعداداً فطرياً لدى الإنسان ؟ وكيف تكون ممكنة باعتبارها علما ؟

٤ — معنى «الترنسندنتالية» :

والأجوبة على هذه الأسئلة هي صميم البحث العقلي في العلم وفي الفلسفة. وكتاب « نقد العقل الخالص » الذي يخوض فيها خليق أن يعتبر « تمهيداً » ومقدمة لمذهب فلسفي في العقل الخالص ؛ والبحوث التي يشتمل عليها تسمى بحوثاً « ترنسندنتالية » من حيث إنها تهتم مبدئياً بمعرفتنا للأشياء ، بل « بامكان » معرفتنا لها معرفة « أولانية » : فهي إذن بحوث نقدية « شرائطية » ، بمعنى أن اهتمامها بالعناصر الترنسندنتالية للتجربة ، تلك العناصر التي لا تعتمد على التجربة ولكن تتعلق بالعقل ، على اعتبار أنها الصور والمبادىء التي تفترض وجودها كل تجربة ، والتي بها وحدها تكون التجربة ممكنة .

وها هنا يتعين علينا أن نفرق ، مرة أخرى ، بين اصطلاحين يستعملهما كانط في « نقد العقل الخالص » . وقد خلط بينهما بعض النقاد حتى في حياة الفيلسوف ، فوقعوا في خطأ كبير فوت عليهم فهم الفلسفة الكانطية كما أرادها صاحبها : أولها اصطلاح « ترنسندنتال » والثاني اصطلاح « ترنسندنت » . أما « الترنسندنتال » فمعناه عند كانط ما يحدد الصور والمقولات والمبادىء « الأولانية » التي هي الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية . وهو إذن متعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الإنساني حين تكون

تجربتنا على ما هى عليه ، ويرى أن التجربة لا يمكن أن تفهم إلا بشرط التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادىء أولانية من خصائص طبيعته ذاتها ؛ وهذه الصور والمبادىء يسميها كانط بالعناصر « الترنسندنتالية » للتجربة ؛ والمنهج الذى يتخذه فى محاولة استكشافها والبرهنة على تطبيقها فى التجربة يسميه بالمنهج الترنسندنتالى للبحث ، لذلك كان معنى الترنسندنتالى مرادفاً لمعنى « الكامن » أو «الباطن » (أو «الجوانى » بتعبيرنا نحن) والنقدى « الشارطى» الأولانى . أما « الترنسندنت » عنده فهو الذى يقع خارج كل تجربة ممكنة ، وهو بالتالى ما لا يمكن أن يعرف أبداً . ولذلك كان خير مرادف له» بالعربية « البائن » أو « المفارق » أو المتعالى » (أو « البرانى » بتعبيرنا نحن) . وواضح أن مقصد كانط فى « نقد العقل الخالص » — كما سبق أن بينا — أمران : الأول : أن يستكشف الصور والمبادىء الترنسندنتالية للتجربة ، وبذلك يسوغ صحتها ؛ والثانى : أن يفند ادعاء المعرفة الذى يزعم معرفة موضوعات « مفارقة » للتجربة متعالية عليها .

وبالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد ، لأنه أدخل فى وجهة النظر الفلسفية تغييراً قد شبهه هو نفسه بالثورة التى أحدثها «كوبرنق » فى علم الفلك . ففى حين كان الرأى القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت يحاكيه الذهن فى المعرفة محاكاة منفعلة سلبية ، لا يفتأ كانط يؤكد أن الموضوعات لكى تعرف لنا لابد أن تأتى موافقة للتصورات والمبادىء التى تملكها أذهاننا ، والتى تضفى على الأشياء المشتتة وحدة ونظاماً . والملكات المختلفة التى بها يضفى الذهن ذلك النظام ثلاث :

« الحساسية » و « الفهم » و « العقل » (بمعناه الضيق الخاص) . فلكى نفهم طبيعة التجربة يلزم إذن أن نسأل : ما سبل الذهن فى المعرفة ؟ وما هى الصور والمبادىء « الأولانية » التى يصب الذهن فيها موضوعاته ؟ .

وللإجابة على هذا السؤال ، فرق كانط بين المعرفة المكتسبة عن طريق الحس ، وبين المعرفة عن طريق التصور ، وإن يكن يستدرك بأنه لا شىء من الحس ولا من التصور يستطيع أن يعطى معرفة بدون الآخر ، ويؤكد أن « تصورات بغير حدوس تكون فارغة ، وأن حدوساً بغير تصورات تكون عمياء » . أما الأساس الترنسندنتالى لكل صورة من صور المعرفة فقد بحثه تحت قسم مستقل من « نقد العقل الخالص » : الإدراك الحسى (أو الحدس) فى « الإستيطيقا الترنسندنتالية » ؛ و « الإستيطيقا » عنده هنا هى دراسة ملكه المعرفة بواسطة الحواس ؛ أما « الاستيطيقا الترنسندنتالية » فهى البحث عما هو « أولانى » فى « الحدوس التجريبية » أو معطيات التجربة ، كما نقول اليوم . والتجربة الصورية بحثها فى « الأناليطيقا الترنسندنتالية » ، وموضوعها « تحليل ما لدينا من ملكة كلية للمعرفة الأولانية إلى التصورات الأصلية للمعرفة الخالصة » . أما العقل المتطلع إلى ما وراء المجال التجريبى فقد بحثه فى « الديالكتيقا الترنسندنتالية » ، وهو القسم الذى يعالج معالجة نقدية الصعوبات الناشئة من محاولة لا جدوى منها لتطبيق مقولات الفهم فيما وراء المجال الوحيد الذى يمكن أن تنطبق عليه ، وهو مجال الموضوعات فى المكان والزمان .

والصورتان الأولانيتان للحساسية هما المكان والزمان . والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعيين موجودين خارج الذهن ، والتجربة الحسية (الحدسية)

التى نكتسبها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل (أى بالقوة الناطقة فى الإنسان) ، من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية ، صورتان هما بمثابة الإطار الذى تعرف فيه كل تجربة حسية . ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس ، وإنما هى وحدة نظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقاً لمبادىء أو وجهات نظر يزودنا بها . وهذه المبادىء أو وجهات النظر الترنسندنتالية يسميها كانط « مقولات الفهم » .

وليس لدينا أول الأمر إلا أحاسيس مشتتة ، متعددة ، مبهمة ، مضطربة كالألوان والروائح والطعوم ... إنها عناصر مبعثرة من عناصر معرفتنا — إنها « مادة » معرفتنا التى نتلقاها من الخارج . ولو بقيت أحاسيسنا فى هذا الاختلاط لكانت حياتنا أحلاماً ، ولما كان فى استطاعتنا أن نفكر . وإننا لا نستطيع أن نفكر حقاً الا إذا أدخلنا فى شتات الأحاسيس نظاماً واتساقاً ؛ لا نفكر إلا إذا أضفينا على تلك المادة « صورة » ، فنكون بهذا قد أقمنا رابطة ونوعاً من الوحدة لم تكن موجودة فى أحاسيسنا أول الأمر ؛ إن الإحساس منفعل — أما الفكر فهو فاعل ، ومهمته الخاصة ربط الظاهرات والتأليف بينها : إن التفكير هو الربط .

ولكى يستكشف قائمة المقولات بتمامها رجع إلى تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف والإضافة والجهة . وكل واحد من هذه الأقسام العامة يتعلق به ثلاث مقولات أخص ، بحيث قدم قائمة مقولاته من اثنتى عشرة مقولة فى شىء من التنسيق والإطناب الذى ربما لم يكن له ضرورة

فى نظر الكثيرين . ويبين كانط أن جميع هذه المقولات تنتظمها شبه وحدة مركزية هى وحدة الوعى الإنسانى العام أو « الأنا الترنسندنتالية » . والأنا الترنسندنتالية هنا ليست جوهراً ولا شيئاً ثابتاً لا يتغير ، وإنما هى « مبدأ منظم » ، مبدأ كامن مباطن ، وهو من أجل هذا مؤثر فعال على الدوام ، ومن غير الممكن أن نجعل منه موضوعاً مفارقاً ، أو أن نصفه بأنه شىء موجود بذاته ، لأنه لا يوجد إلا فى علاقة بالتجربة ؛ إنه الشرط الأولانى لتنسيقها وجمع شملها .

٥ — « النومين » والظاهرات :

والعالم الذى نبنيه على هذا النحو عن طريق صورتى الحساسية ومقولات الفهم إنما هو « عالم ظاهراتى » ، بمعنى أنه عالم « الظاهرات » أو الموضوعات أو عالم الأشياء كما تبدو لنا ، لا عالم « الأشياء كما هى فى ذاتها » . إننا لانستطيع أن نعرف إلا « الظاهرات » ، أما عالم الحقائق ، أو « النومين » أو الأشياء فى ذاتها فنحن مضطرون إلى أن نتعقله موجوداً ، وإن لم نكن نستطيع أن نصفه بصفات إيجابية : لأنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا عنه إلا « تصور سلبى » : إن مثل هذا التصور السلبى للأشياء فى ذاتها لا ينطوى على تناقض ، وإنما ينفع فى القضاء على كل أمل فى الوصول إلى الحدس العقلى المضنون به على الذهن الإنسانى . إننا إذن لا نستطيع أن نطبق على « النومين » مقولات الفهم الإنسانى ، لأن المقولات تفقد معناها الموضوعى خارج الحدس الحسى .

إننا نستطيع إذن أن نتصور الأشياء فى ذاتها ، لا كما ندرك الظاهرات ؛ ونستطيع أن نلمح من بعيد عالما معقولا لا يسعنا أن نقول عنه إلا شيئاً واحداً وهو أنه مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة . ولكن كانط لا يريد أن تكون فكرة « النومين » فكرة فارغة لا فحوى لها ، ولذلك يشير فى « نقد العقل الخالص » إلى دورها من بعض الأنحاء : من جهة الحساسية ، يكون النومين هو الشيء الذى يؤثر فيها أو هو ما ينطبع فى أحاسيسنا ؛ ومن جهة الفهم ، يكون النومين أشبه بالموضوع المفارق أو أساس الوحدة الضرورية بين الظاهرات ومن جهة العقل ، يتشكل النومين بالصور الثلاث التى للوحدة المطلقة : فإذا أرجعناه إلى وحدة الذات المفكرة كان هو « النفس » ؛ وإذا أرجعناه إلى وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور فى المكان والزمان كان هو « العالم » ؛ وإذا أرجعناه إلى الائتلاف المطلق لكل حقيقة كان هو « الله » : وإذن فلهذه الأفكار فحوى إيجابى به تتميز أولا بعضها عن بعض ثم به تؤدى وظائفها .

و « الفهم » بتعبير كانط ، هو ملكة القواعد أو المقولات ؛ ووظيفته أن يتعقل الموضوعات التى يعرضها الحس عليه ، لكى يجد القاعدة أو المقولة التى يستطاع بها ضم جزء إلى آخر . ولكن موضوعات الفهم لابد دائماً أن تكون معطاة له فى الإدراك الحسى ؛ وكل ما يصنعه هو أن يضم موضوعاً ما من حيث هو معطى فى الزمان والمكان ، إلى موضوع آخر طبقاً لقاعدة عامة . وهو بحكم هذه الحال لا يستطيع أبداً أن يتم مهمته وأن يرتفع إلى ما وراء الحس ، إلى الحقائق : إن مجاله الظاهرات ، وهمه التأليف بين الموضوعات فى الزمان والمكان .

لكن فى القوة الناطقة ملكة أخرى اكتشفها كانط ، وأطلق عليها اسم « العقل » ، بمعناه الضيق الخاص ؛ هذه الملكة الإنسانية هى المنبع الأكبر للوهم : إذ العقل هنا يسعى دائماً إلى مجاوزة مجال « الفهم » ، محاولا أن نجد للموضوعات أساساً غير مشروط ، أساساً مطلقاً فى « المثال » أو « المثل الأعلى» لوحدة « نومينالية » غير ظاهراتية . العقل عند كانط — كما يقول هيجل — هو « القوة على كسب المعرفة من المبادىء ، ... ومبدأ العقل عند كانط هو الكلى ، من حيث إنه يجد اللامشروط منطوياً فى المعرفة المشروطة ، معرفة الفهم . وبناء على هذا يكون الفهم عنده هو الفكر فى علاقات متناهية ، فى حين أن العقل هو الفكر الذى يجعل اللا مشروط موضوعاً له » .

وعمل « الديالكتيقا الترنسندنتالية » ينحصر فى أنها تبين كيف أن الذات العارفة بطبيعتها مضطرة إلى أن تتعقب المطلق ، وإن تكن فى الوقت نفسه عاجزة عن بلوغه . والوظيفة المنطقية للعقل هى الاستدلال ؛ ولكن استدلالا ما غير مستكف بنفسه : إنه يشرع من مبدأ عام لابد أن يكون هو نفسه مشتقاً من مبدأ آخر ، حتى نصل إلى مبدأ يحتوى على جماع الشرائط لكل ما يمكن تعقله . وإذن ففكرة « اللامشروط » و « المطلق » فكرة متضمنة فى كل استدلال : إنها المعطاة الخاصة ، معطاة العقل . إن شأن الفهم أن يربط الظاهرات بعضها ببعض ، ومقولاته ذات قيمة موضوعية ، وهى تنطبق على أشياء معطيات ، ولها ضوابط فى التجربة . أما العقل فيريد أن يتعقب تسلسل الظاهرات إلى ما وراء كل تجربة ممكنة ؛ إنه يتوق إلى « الوحدة الجامعة» المطلقة وإلى الفهم التام . فالعقل يعطى « أفكاراً » أو « مثلا » لا يمكن أن

يطابقها أى حدس حسى . وإذن فأفكار العقل إنما هى مطالب وحاجات « أولانية » للذات . وليس للعقل استعمال سوى أن يستحث الذهن وأن يؤيد مجهوده فى أن يسمو به إلى تأليف للظاهرات يزداد علواً : فإذا تجاوز هذا الاستعمال ضل السبيل ؛ وهذا الضلال ناشىء من طبيعة العقل ذاتها ، ولا يمكن تفاديه « كما لا يمكن أن نمنع القمر من أن يبدو فى الأفق أكبر مما هو فى سمت الرأس » . العقل هو ملكة المطلق ، والمطلق إنما هو تعبير عن حاجة ذاتية ومطلب من مطالب النفس ؛ و « المظهر الترنسندنتالى » هو تحويل هذه الحاجة الذاتية إلى حقيقة موضوعية .

ويشرع كانط فى تطبيق هذا النقد تفصيلا على ما كان معروفاً بالعلوم العقلية ، السيكولوجيا ، والكزمولوجيا ، والتيولوجيا ؛ فيبين أن هذه كلها وهمية ، ما دامت قائمة على تصورات للموضوعات (النفس والعالم ، والله) تقع وراء مجال التجربة الممكنة : فالنتائج التى انتهت اليها السيكولوجيا العقلية عن بساطة النفس وخلودها إنما يرفضها المنهج الترنسندنتالى باعتبارها « أغاليط » ، لأنه ليس لدينا تصور صحيح عن النفس بما هى شىء أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه استنتاجاً ؛ إن الإنية « الترنسندنتالية » ليست شيئاً يمكن أن نعينه كجوهر أو موضوع من نوع خاص ، إنها ذات دائماً ، وليست موضوعاً قط — إنها افتراض التجربة الشامل ، وما هى بشىء قد جرب من قبل .

وكذلك الكزمولوجيا العقلية لا تصل إلا إلى متناقضات لا حل لها ، فى نظر كانط . ولننظر فى الدعاوى المختلفة التى تبرهن عليها تلك الكزمولوجيا

بشأن طبيعة العالم ككل (أنه محدود فى الزمان والمكان ؛ وأنه مركب من أجزاء بسيطة ، وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية علية حرة ، وأنه أساس ضرورى) : إننا نجد عندئذ أنه يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلك القضايا ببرهان يعدل فى قوته البرهان على الدعوى . والمتناقضات التى لا مفر منها فى الكزمولوجيا حين تحاول أن تذهب وراء التجربة الممكنة وتقيم قضايا عن العالم من حيث هو كل ، يسميها كانط « نقائض العقل الخالص » ويرتفع التناقض بشأن امتداد العالم وإمكان انقسامه ، متى تذكرنا أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء فى ذاتها ، ولكنهما صورتان « أولانيتان » للتجربة الحسية . أما إمكان الحرية فيبين النقد أنه بالرغم من أن مبدأ العلية الطبيعية لا بد أن يبقى مطرداً بلا استثناء بالقياس إلى الظاهرات ، فالسؤال يظل مفتوحاً عن مكان الحرية فى عالم المعقولات ، عالم الأشياء فى ذاتها . هذا السؤال لا يمكن الاجابة عليه على أسس نظرية ، ولكنه يبقى إمكاناً مجرداً لا سبيل إلى البت فيه إلا بالالتجاء إلى الاعتبارات العملية .

ونقد كانط للثيولوجيا العقلية مشهور : فهى تضع المثل الأعلى للعقل الخالص — الحقيقة الجامعة التى هى مبدأ كل حقيقة — وكأنه كائن موجود بالفعل : ولكن جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى دليل واحد ، هو « الدليل الأنطولوجى » . فى هذا الدليل ننتقل ، من غير مسوغ ، من « الفكرة » إلى « الوجود » ، فنحول مثلا أعلى للعقل ، ومطلباً من مطالب الذات ، وحاجة من حاجات النفس ، إلى كائن واقعى وإله ذى جوهر وذى شخصية : وإذن فوجود الله لا سبيل إلى اثباته بأدلة نظرية .

ولكن هذه النتائج السلبية فى الظاهر ليست فى الحقيقة هدف كانط من « نقد العقل الخالص » : فهو كما صرح بنفسه إنما أراد أن يبطل الادعاء الزائف ، ادعاء المعرفة ، لكى يمهد السبيل للإيمان العقلى .

٦ — الميتافيزيقا و « نقد العقل الخالص » :

ما مقصد كانط من نقد العقل الإنسانى ؟ وما صلة « نقد العقل الخالص » بالميتافيزيقا ؟ أكان مقصده — كما قيل أحياناً — أن يهدم كل نظر ميتافيزيقى؟ أصحيح ما قيل أحياناً أخرى من أنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا ؟ أم كان مقصده شيئاً آخر ربما خفى على الناظرين ؟ .

إن تعمق كتاب « النقد » كفيل وحده بالجواب الصحيح : فإننا نقرأ فى تصديره للكتاب قوله : « لقد أصبح من الأمور المستحبة فى أيامنا هذه أن ينظر الناس إلى الميتافيزيقا نظرة الازدراء ، فى حين أن السيدة النبيلة (يقصد الميتافيزيقا) بعد أن كابدت ما كابدت من الصد والهجران ، لا تملك إلا أن تنتحب وهى تندب حظها ، مثلها مثل هيكوبا » (١) .

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الميتافيزيقا التى وصف حالها فى العبارة التى أوردناها هى الميتافيزيقا المتخلفة عن فلسفة « ليبنتز » و « فولف » ، تلك الميتافيزيقا « القطعية » التى كانت تفترض مقدماً أن العقل الإنسانى « مجانس للوجود » ، بمعنى أن فكر الإنسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط يحددها المنطق ، وعندئذ يجىء عالم الأذهان مطابقاً لعالم الأعيان .

وقد تبين من النقد الكانطى لحدود العقل وقدراته أن العقل — على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق — لا يستطيع أن يعطينا عن

(١) فى نواحها على زوجها بريام ، كما فى الأسطورة اليونانية .

طبيعة الأشياء فى ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملاءمة العقل للوجود إنما هى افتراض لا مسوغ له ، بل هى خطأ ظاهر البطلان .

وإذن فنقد كانط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة : استبعاد تلك الميتافيزيقا « القطعية » ، وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل ، تمهيداً لإقامة ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا « نقدية » ، تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقص اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهدّا كيانها هداً . ومن المحقق أن كانط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة إلى « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يسبق إليه » ، ورأى أن ذلك العمل شىء « لا مناص من وقوعه ، على الرغم من العوائق التى يمكن أن توضع فى سبيله فترة من الزمان (١)

وما قد سماه كانط باسم « الثورة الكوبرنيقية » فى المعرفة هو الأساس الذى ينبغى أن تبنى عليه هذه الميتافيزيقا الجديدة : إن العقل هو المشرع للأشياء ؛ فلا ينبغى أن نلتمس فى العالم الخارجى تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغى بالعكس أن نلتمس فى الذهن تفسيراً لقوانين العالم الخارجى : لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء فى ذاتها وبمعزل عن طرائقنا فى المعرفة ، وإنما الأشياء عندنا كما تتبدى لنا . ومعنى هذا أن الذات العارفة ، أو « الأنا المفكرة » لم تعد كما كان شأنها فى الميتافيزيقا السابقة « مرآة » للأشياء أو للموضوعات ، بل هى التى تصنع الموضوع ، إذ تجعله موضوعاً لها ، أو تطبعه بطابعها ، أو « تقدّه على قدها » ، إن صح هذا التعبير .

---

(١) كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة »

فالنقد الكانطى يستطيع إذن أن يطرح بعض مزاعم الميتافيزيقا التقليدية ؛ وهذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه ينكر كل ميتافيزيقا أياً كانت . وكتاب « نقد العقل الخالص » نفسه يبين لنا إمكان ميتافيزيقا للطبيعة ، لا تستمد من التجربة الحسية إلا فكرة المادة ، وتقيم قوانين العالم المادى اعتماداً على مجرد التطبيق لمقولات « الفهم » .

وإذا كان العقل ، كما أوضح « النقد » ، عاجزاً عن معرفة شيء عن عالم « النومين » أو عالم الحقائق ، فأنه مسوق بالضرورة إلى تصور عالم كهذا ؛ يزوده بموضوعات للاعتقاد حين تفوته موضوعات للعلم ، بحيث تبقى الميتافيزيقا استعداداً طبيعياً لدى القوة الناطقة ولا سبيل إلى قهره أو كبته : « من توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائياً ، عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف ، مرة واحدة ونهائياً ، عن استنشاق الهواء ، لأننا قد سئمنا أن نستنشق دائماً هواء فاسداً غير نقى » وإذن « فستوجد — فى كل زمان ولدى كل إنسان ، وكل إنسان مفكر على الخصوص — ميتافيزيقا يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها » .

وخلاصة القول أن « النقد » ، كما أشار « كولنجوود » بحق ، هو أشبه بأن يكون مدخلا إلى الميتافيزيقا الصحيحة التى ينبغى أن تقوم فى المستقبل . ولا مراء فى ذلك ، ما دام كانط قد جعل النقد بياناً لمجال العقل الخالص ، وتحديداً لاختصاصه قبل المثول أمام محكمته . غير أن كانط قد عاد ، بعد أن نشر « نقد العقل الخالص » ، فقرر أن النقد نفسه هو « النسق » الميتافيزيقى الجديد

الذى نقرؤه فى باب « الأناليطيقا الترنسندنتالية » ، والذى جعله تصحيحاً للأخطاء والأغاليط التى عوقت التفكير الميتافيزيقى زماناً طويلا .

وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن يفرق تفرقة قاطعة بين ضربين من الميتافيزيقا متباينين جداً: بين الميتافيزيقا التى سماها بالميتافيزيقا « المفارقة » أو « البائنة » أو « المتعالية » التى تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزة به عالم الأعيان ؛ وبين الميتافيزيقا التى أطلق عليها اسم الميتافيزيقا « الترنسندنتالية » أى « الباطنة » أو « الكامنة » (أو « الجوانية » بتعبيرنا) وهى تلك الميتافيزيقا « النقدية » التى تحدد الصور والمقولات «الأولانية التى هى الشرائط الضرورية للتجربة الإنسانية .

٧ — اجمال لنظرية « نقد العقل الخالص » :

حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل ، فى مجال الفلسفة ، ثورة شبيهة بثورة «كوبرنق » فى علم الفلك . فبينا كان الفلاسفة قبله يرون الحقيقة فى « مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان » ، قلب هو وجهة النظر هذه ، فجعل الحقيقة فى « مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان » ، وجعل الطبيعة كلها ، أو على الأقل كل المعرفة التى يمكن تحصيلها عنها ، مسايرة للأذهان الإنسانية مقدودة على قدها .

ولكن وراء « الظاهرات » التى تتبدى لنا ، يتصور العقل أشياء فى ذاتها : يتصور النفس ، والآخرة ، والله ؛ ولكنه إذا كان يتعقلها فهو لا يعرفها ، وإذا كان يؤكدها على نحو من الأنحاء ، فهذا التأكيد إنما يترجم عن طريقتنا البشرية فى الحكم ، ولا ينبؤنا بشىء على الإطلاق عما يكون لها

من وجود واقعى مستقل عنا . ومن أجل هذا كانت مهمة النقض المشهور للمثالية ، الذى أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من كتابه ، مقصورة على رفض الدليل — الذى لا يقوم إلا على تصورات — لإثبات الوجود لأشياء خارج أنفسنا . أما وجود الأشياء فى ذاتها فثابت بشهادة الوعى الإنسانى المباشر لا نتيجة لدليل من أدلة العقل النظرى .

على أنه إذا لم يكن فى استطاعة أحد أن يثبت وجود الله ، والحياة الآخرة وخلود النفس عن طريق الدليل العقلى ، فإن أحداً لا يستطيع كذلك أن ينفيها بأى دليل . وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدى أن يذود عن مجال العقيدة هجمات الملاحدة أو المتشككين . ثم إن حياتنا الجوانية ضافية متطلعة دائماً إلى « ما وراء » العقل الخالص : إن فى قلب الانسان الضمير ، والواجب ، والشعور بالعدالة ، والايمان بالله . وان نفحات من خواطر « روسو » وتعاليم « القانتين » قد تلقاها كانط فحملته على أن يقرر إمكان الصدارة للعمل على النظر ، وعلى أن يؤكد مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن يزكى استشراف النفوس إلى الأبدية .

من أجل هذا رأينا كانط ، فى خاتمة كتابه ، يلخص نتائج النقد فيقول : « لقد ألغيت العلم لكى أقيم الإيمان » ؛ وفى تصديره للطبعة الثانية يعود إلى الموضوع ، مبيناً موقفه من النزاع بين البحث العقلى الخالص وبين مطالب الحياة العملية ، فيؤكد أن النقد وحده يستطيع أن يجتث جذور المذاهب الهدامة ، « ويقضى على المادية والجبرية ، والإلحاد والزندقة ، وعلى التعصب والاعتقاد بالخرافات ، وهى آفات يمكن أن تلحق بالناس أذى بليغاً ...

وإذا كان يحلو للحكومات أن تتدخل فى شئون العلماء فالأولى بها ، أخذاً بما التزمته من رعاية رشيدة لتقدم العلوم ولمصالح الناس ، أن تؤيد حرية مثل هذا النقد، الذى يستطيع وحده أن يرسى أعمال العقل على أساس متين . ولعمرى إن هذا لأجدر بها من تأييدها للاستبداد المثير للسخرية ، استبداد المدارس التى ترفع عقائرها صارخة منذرة بالخطر الداهم، إذا مزق واحد من الناس خيوط عنكبوتها ، تلك الخيوط التى ما درى الجمهور عنها شيئاً ، ولذلك لا يمكنه أن يشعر بفقدانها » !

٨ — أثر « نقد العقل الخالص » :

(ا) فى ألمانيا : « فشته » ، « شلنج » ، « هيجل » :

إن من الحقائق الثابتة أن كانط بنشره لكتاب « نقد العقل الخالص » قد أصبح القائد الروحى للفكر الفلسفى الألمانى . والفلاسفة الأربعة الكبار — فشته و شلنج وهيجل وشوبنهور — متفقون على أن أثر النقد عليهم كان أثراً خارقاً للمألوف ، وأنه على حد تعبير شلنج : « ما من معركة كبرى ، خارجية أو داخلية ، قامت لرفع مصالح الإنسانية ، وتحقيق وعى الذات ، إلا وقد كان لكانط الفضل الأول فيها » . وهم متفقون كذلك على أن الواجب أن تبنى الكانطية بناء جديداً ، وأن الذى يحقق ذلك البناء هو أن يطبع النقد بطابع إيجابى صريح ، وأن يكف عن اتخاذ ذلك الطابع السلبى المحدود ، لكى يكون مذهباً محكماً يشرع من مبدأ أول. ذلك أن مؤلف «نقد العقل الخالص» اقتصر فى نظرهم على عمل تحليلى نقدى ، ولم يجمع بعد ذلك شتات مذهبه ليخرج منه تأليفاً جامعاً ونسقاً فريداً ، بل وقف عند مقابلات ومناقضات ،

بذل جهده للتأليف بينها ، كالتعارض بين « الصورة » و « المادة » ، أى بين النشاط الصورى للذهن الإنسانى وبين الوجود المادى للطبيعة ، والتقابل بين العلم والأخلاق ، أو بين عالم « الظاهرات » وعالم « النومين » :

ونصب « فشته » نفسه منفذاً لوصية كانط الفلسفية ، فبسط مذهب أستاذه ونماه ودفع به إلى أقصى حدوده ، فأعلن فى مستهل بحوثه « أن أحداً لا يفهم كانط إن لم يصل بنفسه ، على طريقته الخاصة ، إلى النتائج التى حصل عليها كانط » ، وصرح فى مقدمة كتابه « فكرة نظرية العلم » بأن « المؤلف يعلم أنه لن يستطيع قط أن يقول شيئاً إلا وقد أشار إليه كانط مباشرة أو بطريق غير مباشر ، وفى وضوح أو فى إبهام ؛ وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتم بالغوص إلى عبقرية هذا الرجل الذى بدأ السير من حيث وجد الفكر الفلسفى ، ومضى فى سبيله أحياناً وكأنه قد تلقى إلهاماً من عل ، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة ، متجهاً به إلى غايته الأخيرة » .

وأشاد « شلنج » بفكرة « النقد » الكانطى ، فقال : « بظهور كانط بدأ تحول كامل لاتجاه الفلسفة : كأن تياراً مقيداً معطلا من قبل قد وجد أخيراً منصرفاً ، فعمل على توسيعه بهمة لا تعرف الملل ، ليستطيع أخيراً أن يمضى فى حرية بعد أن يتغلب على جميع العقبات » . وقد أقام « هيجل » مذهبه على أساس التحليل الكانطى للمعرفة والعقل . وإننا لنتبين اعتماد ذلك المذهب على الفلسفة النقدية من تكرار نقد هيجل لمولف كانط من المشكلات الفلسفية . صحيح أن النتائج التى توصل إليها هيجل قد تبدو بعيدة بعداً كبيراً عن نتائج

النقد الكانطى ، ولكن مهما يكن قد اعترى « النقدية » من تغيير فى المذهب الهيجلى ، فمن المؤكد أن آراء كانط لا تزال هى الآراء الأساسية بعد التغيير .

(ب) فى ألمانيا : مدرسة « مربورج » : « الأولانيات » :

أول ما عنيت به هذه المدرسة — وزعيمها « هرمان كوهن » (١٨٤٢— ١٩١٨ — هو تفسير مذهب كانط تفسيراً جديداً ، فحاولت أن تثبت أن كل المعرفة الإنسانية ليست شيئاً سوى « أولانيات » ، ولا وجود لأشياء هى معطيات مباشرة من التجربة ، وليس هنالك من حقيقة سوى تلك التى يضعها الفكر ؛ والفكر فى جهده لتحديد الموضوع لا يتقيد بشىء خارج عنه بل بقوانينه وحدها . والأولانيات عند مدرسة مربورج وثيقة الصلة بالمنهج الكانطى ، منهج الترنسندنتالية : الأولانيات هى « الجهد المبذول لصون الإيمان بالعلم ، وهى الدفاع عن نفس نقطة البداية فى الفلسفة النقدية ، تلك النقطة التى سيتعين عليها بعد ذلك أن تبرزها ، والتى يجب للوصول إلى تبرير نفسها أن تكون مقررة تقريراً قوياً يدفع عنها تشكك الحسية الهدام » .

ومن أصحاب « الكانطية الجديدة » الذين تأثروا بكانط أعمق تأثير « إرنست كاسيرر » (١٨٧٤ — ١٩٤٥) . والفكرة الكانطية التى هى عمدة التفلسف عنده هى فكرة « الصور الأولانية » ، منها اشتق فكرته عن صور الحضارة الإنسانية .

(ج) فى فرنسا : « رنوفييه » و « النقدية الجديدة » :

حاول « رنوفييه » (١٨١٨ — ١٩٠٣) أن يبعث فلسفة كانط النقدية ،

على الرغم من شيوع فلسفة «جون ستيوارت ميل» و «هربرت سبنسر» : وبحث رنوفييه الفلسفة الكانطية فى مجلة «النقد الفلسفى» ، ثم فى كتاب «نقد مذهب كانط» ، ورأى أن فلسفة كانط فى «نقد العقل الخالص» تنطوى على بضع قضايا كبرى وطريفة ، كل واحدة منها خليقة أن تكفل لصاحبها مكاناً مرموقاً فى سجل الخالدين ، ولكنه أنكر «النومين» والمطلق ، والأشياء فى ذاتها ، على نحو ما يبسطها صاحب «نقد العقل الخالص» .

٩ — تعاليم كانط فى نظر «شوبنهور» :

لعل خير ما نختتم به كلامنا عن «نقد العقل الخالص» وأثره العميق فى سلسلة متلاحقة من الأجيال الفلسفية فى المانيا وفى غيرها من البلاد الأوروبية أن نورد ط فاً مما حرص «شوبنهور» على تسجيله فى تذييله لكتابه «العالم من حيث هو إرادة ومن حيث هو تمثل» . قال شوبنهور : «إن عملا فكرياً رائعاً خرج من يدى عبقرى أصيل ، يكون له دائماً على مجموع الإنسانية من الأثر العميق النفاذ ما لا يمكن معه أن يقدر مقدما إلى أي أزمان متقادمة وإلى أى بلاد متباعدة يمكن أن يمتد إشعاع تأثيره : لكن هذا التأثير واقع حتما : لأنه مهما يبلغ العصر الذى ولد فيه الانتاج الفنى من الثقافة والازدهار فان العبقرى كالنحلة يحلق دائماً فوق الأرض التى حملته : غير أن هذا التأثير النفاذ الشامل لا يمكن أن يحدث مباشرة وفى حينه ، نظراً لبعد المسافة التى تفصل الرجل العبقرى عن العوام . إن العلم الذى استطاع هذا الرجل أن يحصله إبان حياة إنسانية طويلة زاخرة ، منتهلا من مشاهدته المباشرة للعالم وللحياة والذى يقدمه للناس جاهزاً مهيأ ، لا يمكن مع ذلك أن يصبح لتوه ملكاً

للإنسانية ، لأن الإنسانية ليس لها من القوة على التقبل والأخذ قدر ما له هو على الإعطاء والبذل . وكذلك تعاليم كانط ، الزمان وحده سيكشف عن بالغ قوتها وعظيم قيمتها ... ولست أريد هنا أن أقوم بدور «كاسندرا» ... فأتنبأ عن مستقبلها ، ولكني أود أن أؤكد بعد الذي قلت أن مؤلفات كانط لا تزال فتية جداً ، وإن يكن كثيرون يزعمون في أيامنا هذه أنها قد بليت وشاخت : إن إظهار الأغلاط والأخطاء في عمل مفكر عظيم أيسر من التنويه بقيمته تنويهاً واضحاً تاماً — لأن العيوب منفردة ومحدودة ويمكن إدراكها توا وجملة ، في حين أن تفوق آثاره لا يسبر غوره ولا ينضب معينه — وهذا هو الطابع الذي يطبع به العبقري أعماله ... على أن أعمال كانط ، ليست بحاجة إلى مدائح المتواضعة : إنها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها ، وستحيا حياة خالدة في هذه الدنيا ، ستحيا في ظني لا بنصها بل بروحها » .

« إن ما أردته في هذا التذييل لكتابي ليس إلا تبريراً للمذهب الذي عرضته فيه : لأنه في كثير من المواضع يخالف فلسفة كانط ، وقد يناقضها في بعض الأحيان . غير أن مناقشة تدور بهذا الصدد أمر لا غناء عنه ، لأن تتابع أفكاري ، مهما يكن من اختلاف فحواها عن أفكار كانط ، هو تتابع متأثر دائماً بتلك الأفكار : أفكاري تفترض أفكار كانط ، وتخرج منها مباشرة . وأعترف بأن أحسن ما في تطور حياتي الفكرية قد استفدته ، بعد تأثير العالم الحدسي ، من مؤلفات كانط ، كما استفدته من الكتابات المقدسة عن الهنود ومن كتابات أفلاطون » .

« وقبل أن أشرع في الرد على كانط أود أن أؤكد مرة أخرى ما أكنه

لهذا الأستاذ الجليل من عميق الاحترام والتبجيل ، وما أشعر به نحوه من صادق الشكر ووافر التقدير ، فأذكر بالإجمال فضله الأكبر فى نظرى . وإن «أكبر فضل الكانط على الفلسفة تفرقته بين « الظاهرة » وبين « الشىء فى ذاته » تلك التفرقة القائمة على دليله بأن بيننا وبين الأشياء واسطة هى الذهن ، فلا نستطيع أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها » ... وكذلك « تناول كانط التفرقة بين معرفتنا الأولانية ومعرفتنا الآخرانية تناولا أدق وأكثر استيعابا من سابقيه ، حتى أصبحت تلك التفرقة أهم ما عرض له فى بحوثه العميقة من موضوعات » و « أوضح مذهب كانط عن حقيقة هامة ، وهى أن نهاية العالم وبدايته يجب أن يلتمسا ، لا خارج أنفسنا بل فينا .. وذلك كله قائم على التفرقة بين الفلسفة القطعية والفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية » و « ثالث أفضال كانط هو قلبه الفلسفة المدرسية قلباً تاماً .. فاستطاع أن يحرر الفلسفة من سيطرة الدين ، وتجرأ على أن يوضح فى تعاليمه استحالة إثبات جميع تلك العقائد التى كان يظن أن مهمة الفلسفة أن تقوم بإثباتها » ... « وكان على كانط أن يؤسس فى الفلسفة — على الأقل فى أوروبا — حكم المثالية » ، و « نستطيع إذن أن نقول إننا قبل كانط ، كنا فى الزمان ، أما الآن فقد أصبح الزمان فينا .. »

« هذه الصفحات ، وإن تكن بعيدة عن استيعاب الموضوع قد تكفى شاهداً على أنى أقر بما لكانط على الفلسفة من فضل عميم » .

ولقد صدق شوبنهور فيما تنبأ به عن إشعاع الفلسفة الكانطية : فمن كان يظن أن الفكر الكانطى سيجتاز المحيط الكبير ، أوائل القرن الماضى ، ليصل إلى قلب العالم الجديد ، بفضل « فريق من الأمريكيين الشجعان ، قد استطاعوا أن يبذلوا

جهد الأبطال لإيقاف تلك الأمة البراجماطية التجارية على بعض تيارات أعمق للحياة العقلية فى الغرب والشرق » ؟ واختاروا لأنفسهم اسماً مشتقاً من فلسفة كانط ، وعبروا عن عقيدتهم « الترنسندنتالية » تعبيرات فى روحها كانطية ولخصوها فى : القول بوجود النفس ، وإلزام الضمير ، وثبوت الحس الدينى وشيوع النور الجوانى ، والشعور بالقداسة والجمال — وبهذه العقائد الراسخة يجاوز الإنسان نفسه الظاهرة ، وإن كان يوافق القانون الكامن فيه .

كانط وفلسفة الحرية

كانط وفلسفة الحرية

١ – تقديم الفيلسوف :

إن عمل كانط فى مجال الفلسفة عمل ضخم ، عميق شامخ ، مترامى الأطراف . وليس فى هذه الأوصاف مبالغة ، بالقياس إلى أثر هذه الشخصية الكبيرة . التى ألهمت الفكر الحديث وطبعته بطابعها ، منذ القرن الثامن عشر حتى وقتنا هذا ، لا فى المانيا وحدها بل فى أوروبا وأمريكا أيضاً .

والحق أنك لا تستطيع أن تطرق باباً من أبواب المعرفة أو أبواب العمل فى هذا العصر ، دون أن تلتقى بكانط ، راغباً كنت أو كارهاً . اطرق باب الميتافيزيقا ، أو باب العلم ، أو باب الأخلاق ، أو باب الفن ، أو باب الاجتماع أو باب السياسة أو باب الدين — اطرق هذه الأبواب كلها وأنت واجد فيلسوف «كونجز برج » يستقبلك ويرحب بك ؛ وهو إن لم يحقق لك بغيتك ، فهو يمحضك النصح خالصاً ، ويدلك على معالم الطريق ؛ ثم هو قد يزورّ عنك أحياناً أو يتركك وشأنك إلى حين . ولكنك أنت لا تستطيع أن تتركه إلا وقد غير حالك ، فلم تعد كما كنت قبل أن تلقاه .

٢ – أمام محكمة العقل :

وفلسفة كانط فى جملتها يمكن تلخيصها فى قولنا إنها استعادة وتمجيد للقيم الروحية الأصيلة التى سيطرت على الأذهان فى أوروبا المسيحية إبان

القرن الثامن عشر . وما هي إلا أن ظهر الفيلسوف على المسرح حتى تغيرت المشاهد على يديه : فأضحى العلم ، والأخلاق ، والحق ، والفن ، والدين ، أموراً جوهرية لها مسوغاتها ومستنداتها أمام محكمة العقل ، باعتباره اللسان المعبر فى بيان عن قوة « الناطقية » فى الإنسان ، تلك التى تميزه عن سائر الحيوان ، وتجعله فى الأرض أهلا لخلافة الله .

ولم تعمد الفلسفة النقدية الكانطية إلى تسويغ قيم العلم والأخلاق والحق والفن والدين ، عن طريق الحدس بما هو رؤية مباشرة ، أو عن طريق الاستدلال على حقيقة مفارقة للإنسان متعالية : فان مثل هذه الأمور من شأنها أن تفلت منا دائماً ، وانما اكتشفت الكانطية هذه القيم اكتشافاً « جوانياً » ، أعنى باعتبارها الشروط الضرورية لأبسط ممارسة للملكات الإنسانية .

٣ — ماذا يعلمنا النقد ؟

وإذا بدا لبعضنا أن يتساءل عما يعلمنا كانط فى « نقد العقل الخالص » كان الجواب : إنه قد علمنا الشيء الكثير : علمنا أولا أن فى إدراك موضوع من الموضوعات قد انطوت من قبل جميع الوظائف العقلية التى يمارسها الإنسان فى أشد العلوم تعقيداً ؛ وعلى هذا النحو وجد العلم مسوغاته . أما القيم الأخلاقية فتتولد مباشرة من طابع العقل نفسه فى جانبه العملى . وأما الجمال والغائية فمن الشروط الضرورية لنشاط الفهم والخيال . ولا حاجة إلى أن تربط الميتافيزيقا هذه القيم بأشياء فى ذاتها ، أو بعالم مفارق بائن عن عالم الإنسان .

وقد علمنا أن الكانطية ، فى جميع مراحلها النقدية ، حريصة الحرص كله على أن تضع نشاط الروح ، والعفوية الخالصة فى المكان الأول ، ولم ترد أن تكون المعرفة حداً للفكر بل ثمرة من ثمراته اليانعات ؛ وأكدت الحرية شرطاً و شرطاً وحيداً لا غناء عنه للحياة الأخلاقية ؛ وجعلت الفن والجمال متعمدين كذلك على حرية الخيال ، كما جعلت الإلزام « الجوانى » أساساً للسلوك الدينى .

٤ ـ ثورة فى نظرية المعرفة :

وهكذا أضحت الكانطية ، أمام الأجيال الصاعدة ، دينامية فكرية تنحو إلى البناء والتعمير ، ومذهباً فلسفياً يحول المعطيات إلى مهام لنشاط الذات ، وفلسفة للعمل الروحى على الأصالة . فانبثقت منها ، فى القرن التاسع عشر وفى عصرنا هذا ، جميع المذاهب التى لا تلتمس فى الواقع شيئاً يشاهد ، بقدر ما تلتمس فيه عملا يعمل .

و « الثورة الكوبرنيقية » ، شعار الفلسفة الكانطية ، قد ثبتت فى الأذهان هذه الحقيقة الكبرى : وهى أن العالم العيانى ، أو العالم الطبيعة والظاهرات ، ليس عالماً مفروضاً علينا ، وإنما هو معطى لنا أو مطروح أمامنا : ولم يعد إنسان « ما بعد الثورة » متلقياً للأشياء ، ولا متفرجاً على الدنيا ، وبالتالى لم يعد الانسان كائنا كسائر الكائنات ، ولا ظاهرة كونية من بين ظاهرات أخرى كثيرة . إن الأنا المفكرة تجعل من « الذات » شيئاً يجاوز « الموضوع » وتجعل « حرية » الإنسان أمراً يتخطى عالم الظاهرات ، عالم الزمان والمكان ويندرج فى عالم « الحقائق » ، عالم « النومين » :

وجوهر النظرية الكانطية هو دور الذات العارفة فى الربط والتأليف. والقضية المنتجة حقاً هى القضية «التأليفية». والتحليل نفسه لا يكون تاماً إلا إذا كان مسبوقاً بتأليف ومؤدياً إلى تأليف. ولكن الكثيرين أخطأوا فى اصابة ما يرمى إليه كانط، إذ فهموه من خلال التحليل وحده — على نحو ما رأينا عند الوضعيين أو التجريبيين المحدثين — وفاتهم أن نشاط الذات العارفة عند كانط، أو حركة «القوة الناطقة» كما يسميها فلاسفة الإسلام، يتمثل أيضاً وعلى الأصالة فى السعى إلى المطلق ومجاوزة النسبى. وفى باب «الجدل الترنسندنتالى» بيان واف لقوة المطامح المشروعة، ومسيرة المثل العليا، وفيه كذلك كشف مبين عن الحاجة إلى الاعتقاد، وإقرار رصين للبعد الجوانى للدين.

٥ — تدليل «ترنسندنتالى» على الحرية:

إن لكانط كلمة مأثورة نريد أن نقدمها فى بداية الحديث عن فلسفة الحرية قال: «أمران يستثيران إعجابى: السماء ذات النجوم من فوقى، والقانون الأخلاقى فى قلبى». ويخيل إلينا أن شيخ المثالية الألمانية قد أراد بهذه العبارة الوجيزة أن يشير إلى أمرين عظيمين، كان وما زال لهما فى حياة الإنسانية الواعية قيمة عالية: الأول مشهد الكون العجيب الذى يدل على أن هنالك قوة روحية عظيمة، تفوق قوى الطبيعة وتقوم على تدبير الكون كله؛ والثانى مشهد الضمير الإنسانى، ذلك «الصوت الداخلى» — كما يسميه الشاعر الألمانى «شيلر» — ذلك الصوت الذى يملى على المرء ما ينبغى أن يعمل لكى يحيا حياة فاضلة:

المشهد الأول ينحو بالإنسان إلى الاعتقاد بما يجاوز العالم المحسوس ، أو « عالم الشهادة » ليتجه إلى ما وراءه ، وهو ما يعبر عنه باسم الدين . أما المشهد الثاني فينحو به إلى اتخاذ قاعدة ثابتة للحياة المثلى ، تجعله يرتفع على نفسه ، وهو ما نعبر عنه باسم الأخلاق (١) .

والأخلاق عند كانط تقوم على الحرية . وفى كتاب « نقد العقل العملى » حدد لنا الفيلسوف قانون الأخلاق من الناحية النظرية الصرفة ، ثم انتقل إلى الناحية العملية ، ناحية التحقيق والتطبيق ، لأنه كان يرى من الأمور الأساسية فى الفلسفة أن يتصور علم الأخلاق قابلا للتحقق فى المعاملات ، وأن تبحث الأفكار المرتبطة فى الأذهان بتحقق المثل الأعلى الأخلاقى فى غمار حياتنا اليومية .

والشرط الأول اللازم توافره حتى يصبح المثل الأعلى الأخلاقى حقيقة واقعة ، هو الحرية . وعنده أنه حيث لا تكون حرية لا تكون أخلاق ، ولا أخلاقية من غير حرية .

وفلاسفة كثيرون قبل كانط قد تناولوا بالبحث مسألة الحرية واتبعوا ، لإثباتها أو نقضها ، طرائق مختلفة : سيكولوجية أو صوفية أو عقلية أو تجريبية . ولكن أحداً منهم لم يهتد إلى اتباع المنهج النقدى ، الذى هو طبعاً سبيل كانط لبحث المشكلات الفلسفية . وهذا المنهج عبارة عن أن يأخذ الباحث مادة لبحثه ، لا الأشياء التى هى موضوعات معرفتنا وعملنا ، بل

---

(١) انظر كتابنا : « الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة » (دار القلم بالقاهرة ١٩٦٥ ص ٢٥٣).

يأخذ العقل ، باعتباره صورة المعرفة أو العمل . وبعبارة أخرى ، النقد إنما يبحث فى العقل نفسه لا فى الأشياء ، ملتمساً المبادىء الأولى للمعرفة النظرية وللحياة العملية . فإذا طبقنا هذا المنهج على المشكلة التى نحن بصددها ، استطعنا أن نقول إن كانط سيحاول — بتحليل العقل نفسه — أن يحدد الشرط الأول لتحقيق القانون الأخلاقى ، وهو الحرية .

وكل تدليل عند كانط إنما يتلخص فى الصيغة المشهورة : « إن لك استطاعة لأن عليك واجباً» (Tu peux, parce que tu dois) : ومعنى هذا أن العقل يأمرنا بطاعة القانون الأخلاقى . ولن يكون لهذا « الأمر معنى ، بل يكون متناقضاً إذا لم يكن لدينا على الأقل إمكانية الاستجابة له . وبناء على ذلك لن يكون بنا حاجة إلا إلى الالتفات إلى اتساق الفكر مع نفسه اتساقاً ضرورياً ، لكى نستخلص من تصور الواجب تصور الحرية : ذلك هو المنطلق الأول للنظرية الكانطية .

وليس يتسع المقام لعرض هذه النظرية الترنسندنتالية عن الحرية ، لأننا إنما قصدنا إلى تناول هذه القضية من وجهتى نظر أخريين : وجهة النظر الأخلاقية ، ووجهة النظر السياسية . ونكتفى هاهنا بأن نقول إننا إذا تتبعنا نتائج النقد الكانطى ، وجدنا أن الأفعال الإنسانية يمكن اعتبارها ضرورية من وجه ، وحرة من وجه آخر : فأى فعل من الأفعال بما هو ظاهرة من الظاهرات ، واقعة فى نطاق الطبيعة ، يكون محدداً تحدداً مطلقاً بالنسبة إلى سوابقه فى الزمان ، شأنه فى ذلك شأن الحركة بالنسبة إلى الجسم الجامد . ولكن الفعل نفسه يمكن أن يتصور حراً ، من حيث صدوره

من كائن إنسانى ناطق ، ينتمى إلى عالم لازمانى ، أو عالم يقع خارج الزمان إن صح هذا التعبير ... ونتيجة هذه النظرية أن للإنسان طبيعتين : طبيعة ظاهرية ، وطبيعة باطنية ، وأن الطبيعة التى تقع فى قبضة تجربتنا ليست سوى الظاهرة لطبيعتنا الحقيقية . وطبيعتنا الحقيقية ليست فى زمان وإنما هى خارج الزمان ، وإن شئنا قلنا إن الزمان فيها وليست هى فى الزمان .

وجملة القول إن نظرية الحرية ، على نحو ما يريدها الفيلسوف ، إنما تهدف إلى تخليص الإنسان من سيطرة الجسم وطغيان المحسوس ، وهما فى نظره قوام مافينا من فردية طبيعية : لأن ما هو فردى هو الظاهرة والوجود التجريبى فالحرية الكانطية تحاول إذن أن تحررنا من قبضة « الفردية » ، إذ تمنحنا «الشخصية » . والشخصية عنده أشبه بأن تكون ائتلافاً من الفردى والكلى ، بمعنى أن « الأشخاص » متميزون حتماً ولكنهم مع ذلك متحدون ، أو ينبغى أن يكونوا كذلك . وبعبارة أخرى هم متحدون من الداخل ، وأواصرهم الانسانية جوانية ، بمعنى أن الصلات بينهم يجب أن لا تكون مجرد مجاورة فى المكان أو مصاحبة فى الزمان ، بل الأولى أن تكون صلات قرابة فى الروح وتعاطف بالوجدان .

ومهما يكن الرأى فى هذه النظرية الميتافيزيقية فإنها تتضمن فكرة عامة يؤيدها تاريخ الذهن الإنسانى تأييداً باهراً : وتلك فكرة مؤداها أن أمام الإنسان وجهتين للنظر إلى الأشياء والموجودات : فإننا إذا تأملنا فى الحياة وفى آثار الفكر وجدنا تحت أسماء مختلفة شعوراً واضحاً بهذه الثنائية . إنها كما يقول بوترو فى صميم تفرقتنـــا المألوفة بين الآداب والعلوم ، بين

الحياة والآلية ، بين العيانى والمجرد ، بين الفن والهندسة ، بين الأخلاق والفيزيقا ، وبين العمل والنظر .

يستطيع الإنسان أن يذهب — كالعالم — مما هو « معطى » إلى ظروف وجوده . ولكن الإنسان يستطيع أيضاً — كالفيلسوف — أن يعطى نفسه بالفكر كلاً ليس بموجود ، وأن يعمل على تحقيقه فى عالم الأعيان . نستطيع أن نذهب من الكائن إلى الممكن ، أو من الممكن إلى الكائن . وهذه الثنائية قد أعلنها كانط ، وردها آخر الأمر إلى التفرقة بين ناحية النظر وناحية العمل. وأوضح الفيلسوف هاتين الوجهتين ، ولكنه دلل على وجوب التوافق بينهما فى النهاية ، ووجوب ارتباطهما على نحو ما ، وبذل جهداً كبيراً لكى يكون تصور هذا التوافق ميسوراً (١) .

٦ — الحرية من وجهة النظر الاخلاقية :

وتبتدى لنا فلسفة كانط ، من حيث الأخلاق ، نازعة نزوعاً صريحاً إلى الحرية : فهى تريد أن لا يكون الفعل الأخلاقى أخلاقياً ما لم يكن صادراً عن إرادتنا الحرة . ومهما تكن نتائج الفعل أخلاقية فهو لا يعد أخلاقياً ، إذا صدر عن خضوع لارادة خارجية . فمناط أخلاقية الفعل عند كانط انبثاقه من « ناموسه الذاتى » ، وصدوره عن كياننا « الداخلى » ؛ وهذا ما تعبر عنه الصيغة الكانطية المشهورة : إن بعض الأفعال يجب أن تعتبر أوامر إلهية ، لأنها ملزمة لنا إلزاماً داخلياً ، ولا ينبغى أن ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها أوامر إلهيــة (٢) .

---

(١) بوترو : « فلسفة كانط » باريس ١٩٢٦ ، ص ٣٥٣

(٢) كانط : « نقد العقل الخالص » المنهجية الترنسندنتالية ٢٠٢

وكذلك تنزع الأخلاق الكانطية إلى الحرية ، لأنها قد جعلت بداية نظرها الطبيعة الناطقة أو الشخصية الإنسانية ، واعتبرتها « غاية في ذاتها » ، لا يصح أن تذوب في غيرها. ومن أجل هذا كانت الحرية هى الصفة الأولى من صفات الكائنات الناطقة ذات الشخصيات المستقلة (١) .

والفعل الأخلاقى لدى كانط يجب أن يكون شرطه الأول البراءة من المصلحة أو الهوى . وهذا ما يعبر عنه أيضاً حين يقول إن الفعل الأخلاقى يجب أن يطاوع « أمراً جازماً » لا نقض فيه ولا إبرام ، لا « أمراً شرطياً » ، أى محدداً بغرض خاص يرمى إليه (٢) . وفى هذا الصدد يمكن أن يقال إن الفعل الأخلاقى يشبه النشاط الفنى الذى يجعله كانط نموذجاً للحرية ، فهو يجد بغيته فى نفس ممارسته لا فى نتائجه . والفعل الذى يصدر عن مجرى الآلية والعادات الموروثة أو المكتسبة لا يكون فعلا أخلاقياً على الأصالة ، لأن الفعل إنما يسمو إلى مرتبة الأخلاقية ، حين يحدده الجزء الحر من الكائن الإنسانى ، وهو جزوءه العقلى ، أو قوة « الناطقية » فيه . فالفعل الأخلاقى مصدره وجوهره الجانب الروحى فى الإنسان .

وهذه القضية تفرق بين الأخلاق الكانطية وغيرها من ضروب المذاهب الحديثة والمعاصرة التى تجعل الأخلاق نابعة من الجزء البيولوجى من الكيان الإنسانى من حيث إنه مطابق لما يسميه برجسون « الوثبة الحيوية » أو « الجهد

---

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » (انظر النص رقم ١٣ فى كتابنا هذا).

(٢) كانط : نفس المصدر (انظر النص رقم ١٤ فى كتابنا هذا).

المولد للحياة » (١) .

(ا) الحرية الرشيدة :

وحرية الشخص ، عند كانط ، يحددها اعتبار غيره من الناس . والأخلاق الكانطية ، خلافاً لما قد يظن أحياناً ، هى أخلاق « اشتراكية » صريحة ، لأن الإنسان فيها منظور إليه دائماً من جهة صلته بالآخرين ، « والأمر الحازم » أو « الواجب » إنما يحضه على أن يتصرف « بحيث يجعل مبدأ عمله قانوناً كلياً شاملا للإنسانية كلها ». والمبدأ الكانطى الذى يدعو الإنسان إلى مراعاة حقوق الغير قد يبدو للبعض تقييداً للحرية . ولكن كانط قد رد مقدماً بتفرقته بين ما يسميه « الحرية الحرقاء » كما تكون عند الطفل والمتوحش ، وهى تلك التى لا تلتفت إلى حق الآخرين ، وبين « الحرية الرشيدة » التى هى خاصية للإنسان فى الجماعة المتمدنة ، تجعله يقيد من نفسه مجال تصرفه مراعاة لغيره ، وفقاً لقانون الأخلاق : وذلك عين الحرية ، لأنه طاعة لقانون داخلى ألزمنا أنفسنا به ، لا خضوع لإرادة خارجة عنا : وبين أن فى هذه النظرية اتجاهاً صريحاً لتحقيق حرية الشخصية الإنسانية من نزعات الفردية ، وتخليص الدول من مطامع السيطرة على غيرها .

وإن دعوة الأخلاق الكانطية دعوة تلتمس الحرية للأفراد والجماعات : ولذلك رأى أن يكون الدستور المدنى لكل دولة دستوراً « جمهورياً » بمعنى أن يكون أساسه الحرية ؛ وعرف الإنسان الأخلاقى بأنه ذلك الذى يستطيع أن يشعر بالعدالة « المجردة » التى تجاوز كل اعتبار للمكان والزمان ، ورأى

(١) برجسون : « منبعا الأخلاق والدين » باريس ١٩٣٢ ص ٥١ ، ١٠٣ .

أن استبداد الحكام بالمحكومين يدوم ما وجد المستبد مبرراً له باسم العدالة « النسبية » ، عدالة الوقت المعين والأفراد المعينين .

ولكن « الواقعيين » وغيرهم قد يعترضون على كانط بقولهم إن الشعور بعدالة مجردة ، تصدق على كل زمان ومكان ، هو أمر لا وجود له ، واختراع من مخترعات الميتافيزيقيين ، وأن « فكرة » العدالة إنما تحددها عند الإنسان حالته الاقتصادية في وقت معين ، وهي تتغير بتغير هذه الحال .

ومن الميسور الرد على هؤلاء باسم كانط ، فنقول : أيظن الواقعيون بأن الفلاحين الذين كان يحلو لـ « قيصر بورجيا » أن يوثقهم إلى جذوع الأشجار ويثخن أجسامهم بالسهام ، تلهية لسيدات البلاط الحسان ، لم يكونوا يشعرون حينذاك بأن قيصر بورجيا قد اعتدى ، في أشخاصهم ، على « فكرة » العدالة المجردة ؟ وهل يظنون حقاً أن أولئك الفلاحين التعساء كانوا يرون حظهم عادلا بالنظر إلى الأحوال الاقتصادية في عصرهم أو في بلادهم(١) ؟

(ب) الحرية استقلال الفرد بازاء المجتمع :

وإذا كان مذهب كانط في الأخلاق مذهباً اجتماعياً ، كما قلنا ، من حيث أن الفرد فيه منظور إليه من جهة علاقاته بغيره من أفراد المجتمع ، فالفرد مع ذلك ينبغي أن يكون حراً وأن لا يكون لأحد عليه سلطان ، مالم يلحق بالغير ضرراً . والحرية بهذا المعنى عبارة عن الاستقلال الذي يملكه الفرد بازاء المجتمع الذي هو جزء منه من حيث أن هذا الاستقلال حق من حقوقه ، وذلك وفقاً للتعريف الكانطي المشهور : « الحق هو جملة الشروط التي تجعل

(١) انظر : جوليان بندا : « كانط » (جنيف — باريس ١٩٤٨ ، ص ٢٥) .

الارادة الخاصة لشخص ما متفقة مع إرادة آخر ، طبقاً لقانون كلي للحرية»(١)

لئن يكن « جزء » من الفرد محدداً بالجماعة ، ففي الفرد جزء آخر لا يستهان به ، وهو مستقل عنها وله معنى بذاته . وإذا لم يكن في الكائن « الحي » صراع بين الأجزاء والكل ، ففي الكائن « الناطق » صراع مستديم بين ما هو فردي وما هو اجتماعي . وتلك هي دراما الحياة الإنسانية في المجتمع ، وهي دراما طبيعية ولازمة لتقدم الجنس البشري : ونحن نقرأ في رسالة كانط « أفكار عن تاريخ إنساني عام من وجهة نظر كونية » (١٧٨٤) : « خليق بنا أن نشكر للطبيعة ما ولدت في الناس من طباع جافية عنيدة ، وما أثارت بينهم من غرور يدفع إلى التنافس والحسد ، وما غرست في نفوسهم من نهم للمال لا يشبع أو جشع للسلطان لا يتنع . ولولا ثورة هذه الانفعالات والشهوات لظلت الاستعدادات والمواهب المفطورة في الإنسانية ، تغط في نوم عميق لا تستيقظ ولا تفيق : إن الانسان يطلب الوفاق ، لكن الطبيعة أعرف بمصلحة جنسه ، إنها تريد الشقاق » . هذا الصراع الذي يتحدث عنه كانط هو وسيلة الطبيعة لتحقيق النمو الكامل للملكات الطبيعية لدى الأفراد الذين يتألف منهم الجنس الإنساني . وهذا النمو هو شرط التقدم الاجتماعي والحضاري (٢) .

(ج) الحرية وفلسفة التاريخ :

وواضح أن تصور كانط للتاريخ — باعتباره مسرحاً للصدام والصراع

---

(١) كانط : « نظرية الحق » مدخل ب ، ترجمة فرنسية بقلم بارني باريس ١٨٥٣ .

(٢) كانط : « أفكار عن تاريخ انساني عام من وجهة نظر كونية » .

هو تصور مطبوع بطابع الحرية . وهذا التصور فى ذهن الفيلسوف عماد لتصور « الحق » باعتباره الشرط اللازم « لتعايش » الحريات الفردية ، وهو عماد أيضاً لتصور الدولة ، من حيث أن غرضها ليس هو إرشاد الناس إلى السعادة بل كفالة النظام . ولكى تنمو المصادمات ، ولكى يتيسر للإنسانية من خلال المصادمات أن تتقدم نحو الأحسن والأفضل ، لابد من كفالة الحرية .

إن مخطط النمو والتقدم الذى يسير فيه التاريخ الإنسانى إنما هو تعبير عن المثل الأعلى للحرية ، من حيث هى نطاق الأفعال التى لا قهر فيها ولا قمع . وكلما زادت المصادمات قلت العوائق الصناعية التى تقيمها الحكومات فى وجه الفعل الإنسانى . والاستنارة الحقيقية هى كما يقول كانط : خروج الإنسان من سن القصور إلى سن الرشد . ولكن للخروج من مرحلة القصور لابد للإنسان من أن يحطم أغلالا كبلته قروناً وأحقاباً ، ولابد له من أن يحصل مزيداً من حرية الحركة الروحية والمادية ، وأن يتوصل إلى تضييق دائرة الأفعال المفروضة ، وتوسيع مجال الأفعال المباحة . وبهذا الصدد يقول لنا كانط : « بمقدار ما تلغى القيود المفروضة على نشاط الإنسان ، وبمقدار ما يتاح للناس جميعاً أن يستمتعوا بالحرية الدينية ، بهذا المقدار يتقدم التنوير والاستنارة (١) .

ويلاحظ الفيلسوف ، بشىء من الاغتباط والاعتزاز ، حركة التحرير وهى تنمو فى العالم وتنبسط أمام عينيه . وحديثه لا ينصرف إلى الحرية الروحية فحسب ، بل ينصرف كذلك — وهو هنا على وفاق مع الأفكار التقدمية فى عصره — إلى الحرية الاقتصادية أيضاً .

(١) كانط : « أفكار عن تاريخ انسانى عام من وجهة نظر كونية » .

ومثال السلام الذى يبتغيه الفيلسوف، ذلك المثال الذى يجب تحقيقه من خلال استتباب الدستور الشرعى، دستور العلاقات بين الأفراد، وتوسيع رقعته حتى تمتد إلى العلاقات بين الدول والحكومات — هذا المثال يطابق مثال الإقرار والتدعيم للحرية المدنية، أى الحرية المكفولة من القانون، خلافاً للحرية الغاشمة التى كان يمارسها الإنسان فى حال الفطرة. فالغرض الذى يسعى إليه التاريخ الإنسانى هو إقامة دستور شرعى شمولى، أو بعبارة أخرى تحقيق السلام الدائم فى كنف الحرية المستنيرة.

(د) نموذج الحرية لدى الإنسان : الإحساس بالجمال :

وتنجلى منازع الحرية عند كانط فى نظرته إلى الشعور الفنى، واعتباره الإحساس بالجمال نموذجاً للحرية لدى الإنسان. وهذا الشعور فى نظره يولده شىء مشترك مشاع عند الناس جميعاً : يعنى الحاجة إلى إقامة علاقة انسجام بين قوتين فيه، قوة الحدس، وقوة الفهم. وهذا الشعور الجمالى بما له من طابع البراءة والشمول، يكون حينئذ وثيق العرى بالشعور الأخلاقى.

والإبداع الفنى يرى فيه كانط، بالنسبة إلى الكائن الإنسانى، ممارسة كاملة للحرية والانطلاق من أسر الحاجات الخارجية. وبهذه النظرة كان للفيلسوف فضل السبق فى إعلان الفكرة الجديدة عن الفن، تلك الفكرة التى بسطها بعد ذلك الشاعر الفنان « شيلر » فى كتابه « رسائل عن تربية الجمال عند الإنسان »، ومؤداها أن هنالك قيمة أخلاقية ملازمة للنشاط الفنى.

ومن حق مؤلف « نقد الحكم الجمالى » أن نسجل له فى هذا الصدد ما يمكن أن نسميه « مركز التنسيق » فى فكره، وأعنى بذلك النقطة التى تتصل عندها بعرى القرابة جميع القيم الإنسانية التى أشاد بها، وإن تميز بعضها عن

بعض فى ظاهر الأمر : ونقطة التنسيق هذه هى اتسام هذه القيم جميعاً بسمات ثلاث : الشمول ، والبراءه ، والحرية . وما السمتان الأوليان إلا مظهران من مظاهر الحرية .

٧ – الحرية من وجهة النظر السياسية :

أما من وجهة النظر السياسية فلا شك أن الكتابات الكانطية تتألق مناصرة للحرية . ذلك أن كانط يعتبر « الدولة » جملة « أشخاص متميزين » ، يعنى بذلك أنهم أحرار . وقد رأينا أنه يرى أن العنصر الأساسى فى المجتمع هو الشخصية لا الفردية ، وأن الدولة هى الكل « بالقياس إلى أعضائها » (١) ونراه ينادى بمبدأ احترام الشخصية والحفاظ على كرامتها ، وتحريم كل ما من شأنه إهدار هذه الكرامة .

ونستطيع أن نقرر بأن الرأى الراجح فى التعبير عن نظرية كانط السياسية هو أن الدولة عنده انما هى « دولة عقدية » كما يقول فقهاء القانون . ومعنى هذا أنها الدولة القائمة على عقد ضمنى ، بمقتضاه يرى المواطن أنه فى مقابل واجباته قبل الدولة ، قد ارتبطت الدولة معه بعقد مثالى يخول له حقوقاً عليها ، لا يجوز لها إهدارها أو الانتقاص منها ، لأن فى ذلك سلباً للحرية . وحق المواطن على الدولة هو كفالة الحرية لا تحقيق السعادة .

(ا) الحرية و « الدولة الأبوية » :

ومن أجل ذلك وباسم الحرية دائماً ، نرى كانط يتصدى بالنقد « للدولة الأبوية » ، كما يقال الآن ، وهى تلك التى تريد أن تحقق للمواطنين الرفاهية

(١) كانط : « نظرية الحق ، الجزء الثانى ، القسم الأول ٤٣ .

أو السعادة : وهو يرى أن ذلك ليس من شأن الدولة ، بل واجبها الأول أن تهيء للمواطنين ظروف الحرية التي تيسر لهم أن يصلوا إلى السعادة ، إن شاءوا أو إذا كانت لديهم القدرة على ذلك : وغرض الدولة الأول والأخير هو إقامة النظام والقانون ، أو « تعايش الحريات » في علاقات الأفراد بعضهم ببعض ، وتعاون بعضهم مع بعض في العمل والإنشاء : « إن فكرة حق عام للأفراد مشتقة كلها من فكرة الحرية في العلاقات القائمة بين الناس ، ولا شأن لها بالغاية التي يطلبها الناس بطبيعتهم ولا شأن لها برسم الوسائل لتحقيقها : وهذه الغاية (أي السعادة) لا ينبغي أن تدخل بأي وجه من الوجوه في هذا القانون ، باعثاً محدداً له ... فالناس يتصورون السعادة على وجوه مختلفة جداً ، ولا نستطيع أن نرد إرادتهم إلى مبدأ واحد مشترك ، ومن ثم إلى قانون خارجي يلائم حرية كل واحد » (١). وواضح أن المقصود بالحرية هنا هو الحرية الفردية التي يكفلها الدستور الشرعي لكل واحد في نطاق القانون وهي قوام الشرط الصوري الذي يستطيع كل واحد على أساسه أن يسعى إلى تحقيق سعادته بالطريق الذي يراه .

(ب) الخلاف بين كانط وهيجل :

وظاهر مما قدمنا مبلغ الاختلاف بين نظرية كانط هذه وبين نظريات لاحقة ، أرادت أن تكون الحقوق من نصيب الدولة والواجبات من نصيب المواطن ، وأخرى كان همها تحقيق مجد الدولة ومجد الأمير ، دون اعتبار لحرية الفرد في الدولة أو حريته بإزائها . ولكن كانط اختار الحرية السياسية

---

(١) كانط : « عن القول الشائع : بأن هذا ربما يكون حقاً من حيث النظر ، ولكنه ليس كذلك من حيث العمل » (١٧٩٢) — النص في رابل « كانط » ص ٢٠٣ بع .

للمواطن ، موقناً بأن « مجد الدولة » لا يستطاع تحقيقه فى أغلب الأمر إلا بالحرب : والتاريخ البشرى شاهد على ذلك . وبديهى أن الحرب لكى تكون ناجزة تتطلب إلغاء حرية المواطنين أو إيقافها ، وتفرض عليهم الطاعة لإرادة أعلى من إرادتهم .

وإذا كان كانط يوصى الدولة — ما بقيت الأخلاق الدولية على ما هى عليه — أن تظل قابضة على سيفها بيدها ، فهو لا يسلم بما سلم به بعض خلفائه فى ألمانيا ، وما أشادوا به أحياناً من أن السيادة الحقيقية للدولة هى الاعداد للحرب . فالقرابة الروحية بين كانط وبين أكثر المفكرين السياسيين فى العالم اللاتينى قرابة أوثق مما بينه وبين الكثيرين من مواطنيه الجرمانيين . فمن الواضح جداً عند أمثال « منتسكيو » و « روسو » و « بونالد » أن الواجب الأول بالنسبة للدولة هو تحديد علاقاتها مع أعضائها ، لا كفالة وجودها فى مواجهة أخطار من الخارج ، ولا إحكام تنظيمها بقصد التوسع والفتح . فكان لا بد إذن أن ننتظر زماناً إلى أن يأتى « هيجل » لنسمع من فيلسوف أخلاقى أن الفعل الذى تبلغ به الدولة « أعلى مراتب المثالية » هو الحرب(١). وتلك دعوى قد رفضها كانط من قبل حين أهاب بالانسانية المفكرة أن تعمل على القضاء على جميع أسباب الحروب وارساء أسس السلام الدائم بين الدول . وفى هذه الدعوة الكانطية ما يثبت إيمانه الراسخ بالحرية الفردية التى تقضى عليها كل حرب مهما تكن قضيتها عادلة .

(ج) اتحاد أمم «لاحلف دول»:

ونقول أخيراً إن كانط نصير للحرية فى العلاقات بين الدول . وفكرة

(١) أنظر . جوليان بنداة : « كانط » ، نفس الموضع .

السلام العالمي ، كما يتصورها ، إنما تقوم على « اتحاد » بين الدول يضمن لكل منها حريتها وحق كل واحدة في أن تدخله أو تخرج منه باختيارها . وقد أصر الفيلسوف على أنه ليس من حق أى دولة ، مهما تكن من القوة والمنعة ، أن تجعل من نفسها مهيمنة على الدول الأخرى ، أو أن تضطرها غصباً إلى الاندماج معها فى حلف من الأحلاف — وكل حلف فى نظر كانط هو من مجرد فكرته وماهيته عدوانى بالضرورة ، أو لابد أن يصير كذلك — وإذن فلا حاجة إلى الحلف ، وإنما المطلوب هو تشكيل مؤتمر دائم من الدول جميعاً ، هو عبارة عن « إتحاد إرادى قابل للفسخ دائماً » . وكانط لا يريد « اتحاداً » — على غرار الولايات المتحدة الأمريكية — لأن هذا قائم على دستور عام ومن ثم لا يمكن حله .

والسلام الذى ينشده كانط يتطلب « حقاً عالمياً » ، « حيث تعتبر الدول مؤثرة بعضها فى بعض ، من جهة أنها أطراف مؤسسة » ، ولكنها حرة ، « فى الدولة الكبرى ، دولة الجنس البشرى » .

والنظرية الكانطية تجاهر على وجه الخصوص بمبدأ حرية الشعوب فى تدبير شئونها ، و تشدد النكير على من يعاملون تلك الشعوب معاملتهم للمقتنيات والأشياء . ويقول الفيلسوف فى ذلك : « ليست الدولة متاعاً ، كرقعة الأرض التى اتخذتها لها سكناً ، وإنما هى جماعة إنسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطانه عليها ، أو أن يتصرف فى شئونها : فان الدولة كجذع شجرة ، لها أصولها الخاصة بها ، وإدماجها فى دولة أخرى وكأنها نبات يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدها من وجودها ، باعتبارها شخصاً معنوياً ، وجعلها

شيئاً كالأشياء » (١).

(د) الحرية واستنكار الاستعمار :

وباسم الحرية استنكر الفيلسوف استنكاراً « أولانياً » كل سياسة اتبعها الاستعمار القديم فى الاعتداء على استقلال الدول المستضعفة فى الأرض ، وجعلها مطية ذلولا لامتداد نفوذها وتوسيع رقعتها ، كما استنكر « الاستعمار الجديد » ، وهو كما يقول « بازل ديفيدسون » : « ذلك النوع من الاستعمار الذي يعود فيمتلك البلاد عن طريق السيطرة على مواردها واقتصادياتها . وهو لا يختلف عن القديم إلا بأنه لا يستلزم ضرورة وجود قوات عسكرية للدولة المستعمرة ، مرابطة فى أراضى الدولة المستقلة استقلالا حديثاً ، ويتقنع الاستعمار الجديد عادة بالاستثمارات والمساعدات الأجنبية التى تكون الدولة حديثة الاستقلال فى حاجة إليها. ولكن سرعان ما تتحول هذه الأساليب إلى الشكل التقليدى للاحتكارات والمصالح الاقتصادية » (٢) .

(هـ) كانط من رواد الحرية :

إن نظرة كانط إلى ما ينبغى أن يكون عليه الكيان الداخلى للحكومة يجعله خليقاً أن يحتل مكاناً عالياً بين « رواد الحرية » : فدعوته إلى تحقيق الصورة « الجمهورية» للدولة(والجمهورية عنده بمعنى الحكم المحقق للحرية والمنافى للاستبداد) ، ثم دعوته إلى حرية الرأى والمناقشة ، ومناداته بحق كل مواطن فى الاسهام فى تشريعات أمته — كل هذا يؤكد رسوخ إيمانه بالحرية ،

---

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ، القاهرة ،الطبعة الثانية ١٩٦٧ .

(٢) بازل ديفيدسون : « فى أى اتجاه تسير افريقيا ؟ » نقلا عن « الأهرام » ١١/٣/١٩٦٦ .

ويشهد على هذا الايمان عنده ، بالاضافة إلى كتاباته العديدة عن « الحق » وعن « السلام » ، الحماسة العظيمة التى أبداها نحو حرب الاستقلال فى أمريكا الشمالية ، ونشوب الثورة الفرنسية ، وإعلان حقوق الانسان سنة سنة ١٧٨٩ .

والفيلسوف فوق ذلك أهل لأن يشغل مكاناً بين شهداء الحرية فى التعبير عن الرأى : فكتابه « الدين فى حدود العقل وحده » قد جر عليه ضروباً من الأذى من حكومة « فردريك فيلهلم الثانى » — وكان حاكما غبياً متعصباً متزمتاً — فكان من آثار هذا تلك الكلمة المشهورة التى عثر عليها فى أوراق الفيلسوف : « يستطيع الملك أن يتحكم اعتسافاً فى مصيرى ، ولكنه لايستطيع أن يقهرنى على التنكر لضميرى » ! وقد تذكرنا هذه العبارة القوية بما قاله ديكارت من قبل عن أولئك القوم الظالمين ، الذين لهم من السلطان على حياته قدر ماله هو من السلطان على أفكاره .

ونود أن ننبه إلى أن كانط إذا كان ينادى بالحكومة «الجمهورية» على الحقيقة وهى الحكومة غير الاستبدادية ، فالديمقراطية فى نظره غالباً ما تكون حكومة استبدادية ، ولعل الذى أقنعه بهذا الرأى هو ما شهده من سوءات الديمقراطية إبان النظام الاستثنائى الذى قام فى فرنسا ١٧٩٣ أمام تهديد الأجنبى (١) .

على أن من الحق كذلك أن ننبه إلى أن الدولة الجمهورية فى صميمها وروحها ليس من الضرورى عند كانط أن تكون جمهورية فى الواقع وبالمعنى الضيق .

---

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية القاهرة ١٩٦٧ .

فالملكية أيضاً تستطيع أن تكون دولة جمهورية (أى غير استبدادية) إذا دبر أمور الدولة ملك عادل مستنير « فى كنف تلك القوانين نفسها التى يصح للشعب أن يعطيها لنفسه ، وفقاً لمبادىء كلية من مبادىء الحق » . والمهم إذن هو ممارسة روح الجمهورية ، أى الحفاظ على الحرية ، فى أى نظام كان من نظم الحكم .

كانط فيلسوف التاريخ

كانط فيلسوف التاريخ

١ — تقديم : دفع فريتين :

لم يكن إيمانويل كانط أكبر فلاسفة السلام فحسب ، بل إنه اليوم علم من أعلام الفكر الحديث فى الغرب . وقد ثبت ثبوتاً لا ينازع فيه أحد من ثقاة المؤرخين أن هذا الفيلسوف الكبير قد فتح للفكر الانسانى طريقاً جديداً. وقد انعقد الاجماع بين أولئك الثقاة أيضاً على أن الفلسفة بعد كانط لم يعد من الممكن أن تكون كما كانت قبل ظهوره على المسرح . وبعبارة أخرى يريدون أن يقولوا بأنك فى الفلسفة تستطيع أن تكون « مع » كانط ، أو تستطيع أن تكون « ضد » كانط ، ولكنك لا تستطيع أن « تتجاهل » كانط . ومعنى هذا مرة أخرى أنك تستطيع أن تكون مؤيداً لكانط أو معارضاً له ، ولكنك لا تستطيع أن تقف منه على الحياد .

وإن تأويلات متجددة متنوعة لآثار هذا الفيلسوف المثالى الأخلاقى — حتى فى إبان ازدهار « المادية الجدلية » أو « الوضعية المنطقية » أو « الوجودية الإلحادية » — لا تزال تطلع علينا بالطريف الحصيف من حين إلى حين . ولا جرم كان فيلسوف القرن الثامن عشر فى أوروبا أحد العباقرة النادرين ممن أنعم الله بهم ، لا على أمتهم وحدها ، بل على الإنسانية كلها ، فآتاهم قريحة وقادة نقادة ، وعقلا خصيباً أريباً لا ينضب له معين مهما كثر عطاؤه والانتهال منه .

ما أكثر ما سمعنا وقرأنا فى السنين الأخيرة عن وعورة كانط وجهامة مذهبه وجفاف أسلوبه ! ولسنا نعرف فى تاريخ الفلسفة رأياً هو أبعد عن محجة الصواب ، وأدنى إلى مزالق الزلل من هذا الرأى الفج الفطير . إذا أردنا أن نفهم حق الفهم كانط أو غير كانط من أساطين الفكر ، فواجبنا الأول هو أن نقرأه « هو » فى مؤلفاته ورسائله ومقالاته ، وأن نتجنب سبيل « العنعنات » بلغة حفاظ الحديث ، أو «المعلبات» أو « التكست بوكس » بلغة المعلمين الأنجلوسكسونيين : وأعنى بها تلك الملخصات المشطورة أو المنقولات المبتورة ، التى لا أقول « تزخر بها » بل « تزدحم بها » قاعات المكتبات فى بعض المعاهد أو الكليات هنا أو هناك .

وليت شعرى كيف يكون متجهما مكفهراً من وصفه شاعر القوم « جوته »(١)—وهو بفنون البيان عليم — بأنه : رجل صاحب قلم ممتع معجب ولسان مبهج مطرب ؟ إن من صحبوا كانط صحبة جوانية على الحقيقة ، أى صحبة تعاطف وتآلف لا صحبة تجاوز وتزاحم ، ليشعرون عند قراءته من أول وهله وفى أى لحظة ، بزاد غزير من الإمتاع والمؤانسة ، ويتبينون فى غير مشقة ، بأن لأسلوب الرجل ومضات ولقلمه نبضات من المرح والنكتة ، والقوة والرقة ، وكلها تجرى على السجية فى غير تكلف ولا التواء .

وإنه لمما يبعث على الدهشة أن يقال إن فكر كانط معقد عسر الفهم حتى على أرباب الفلسفة ، مع أن الانطباع الغالب لدى معاصرى الفيلسوف

---

(١) فى رسالة من جوته إلى شيلر فى ٢٦ من يوليو ١٧٩٦ (انظر : رابل : « كانط » اكسفورد ١٩٦٣ ص ٢٨٣).

العملاق ، أن الرجل فى جميع محاضراته وفى الكثير من مؤلفاته ، يتحدث عادة إلى المستمع أو إلى القارىء وكأنه يعرفه ، فيرفع الكلفة بينه وبينه ، ويؤانسه أو يداعبه ، ويحاوره أو يجادله ، ويتحداه أو يغاضبه ، بالضبط كما تجرى الأمور بين العشاق والمحبين فى هذا الزمان أو فى غيره من أزمان . والحق لقد أحب الفيلسوف تلاميذه ، وبادلوه هم هذا الحب أضعافاً مضاعفة كما علمنا من الرسائل الكثيرة التى نشرت فى حياته وبعد مماته .

وفرية أخرى نريد أن ندفعها عن الفيلسوف بما دفعها هو فى عديد من مؤلفاته وأحاديثه ، ونعنى بها ما نسبوا إليه ، من ازورار عن الدين أو تنكب عن سبيله . فقد شاعت فى ألمانيا ، فى غضون القرن التاسع عشر كلمة قالها « مندلسون » عن كانط ، ومؤداها أنه « رجل محطم لا يبقى على شىء » . وكان من وخيم آثار هذه الكلمة العابرة العاثرة أن خيل إلى بعض المترمتين المتعجلين أن المذهب النقدى قد انطلق من قمقم القطعية مارداً جباراً ، يحمل معادل الهدم والتدمير ، لا يبقى ولا يذر عقيدة ولا ديناً . وتوهم بعضهم أن فيلسوف النقدية حين أظهرنا على أن جميع الأدلة الفلسفية على جود الله ليست أدلة منتجة ولا مقنعة ، قد قوض فى الوقت نفسه دعائم الإيمان بالله ، وسوغ العودة إلى حيث تجثم شبهات الشك والارتياب القديم.

ولقد علم الله والواقفون على الفلسفة الكانطية أن هذه الفرية منقوضة من أساسها : فإن فيلسوف كونجزبرج هو أيضاً كان يود أن يقيم على وجود الله دليلا نظرياً متيناً . وبوسعنا أن نستوثق من الأمر حين نقرأ له بحثاً نشره سنة ١٧٦٣ — أى قبل أن ينشر « نقد العقل الخالص » بسبع عشرة سنة —

وجعل عنوانه : « الدليل الوحيد الممكن لإثبات وجود الله » : وقارىء هذا البحث الذى يحتوى فى كثير من المواضع على فقرات نفيسة ، يدرك إدراكاً واضحاً أن كانط كان فى ذلك الحين على أتم اقتناع بأنه نجح فى اكتشاف الدليل العقلى الوحيد على وجود الله. ولعل مما له هنا أكبر الدلالة أن نجد البحث كله مختتما بهذه العبارة الجامعة المانعة : « إن من الضرورى على الإطلاق أن نؤمن بوجود الله . ولكن ليس من الضرورى أن نبرهن على وجوده » . وواضح أن هذا الرأى جاء مؤذناً بما سيكون عليه موقف كانط فى كتاب « النقد »

والحقيقة التى لا شبهة فيها عند العارفين أن كانط كان رجلا ذا تدين عميق يجعل القيمة العليا للإيمان الراسخ القائم على الاخلاص بازاء الله والناس . وينفر من كل حرفية تزهق روح الدين ، إذ تحبسه فى صيغ ومراسم وطقوس لا يصحبها حضور القلب فى الصلاة أو فى الدعاء ، ولا يكون لها من أثر إلا زيادة عدد المنافقين . وهذا ما بينه الفيلسوف فى كتابه « الدين فى حدود العقل »(١) الذى كتبه مؤملا أن يحقق غاية عزيزة عنده وهى إمكان الجمع بين الدين الصحيح والعقل الصريح (٢) .

وفى المشهد الواقعى الذى رواه أحد أصدقاء الفيلسوف فى فترة مثيرة من حياته ما يدل على تأصل النزوع الدينى الخالص فى قلبه النابض بأكرم العواطف .

---

(١) انظر : كانط : « الدين فى حدود العقل وحده » ترجمة فرنسية بقلم جبلان ، باريس ١٩٤٣ ص ٢٤٥ — ٢٤٧ .

(٢) انظر : رابل « كانط » ص ٢٠٩ : خطاب من كانط إلى ستويدلين ٤ من مايو ١٧٩٣ .

ذكرُ ذلك الصديق أن كانط ، حين اكتشف أن الطائر المعروف بالسنونو (عصفور الجنة) ، يعمد فى أشهر الصيف العجاف إلى إخراج بعض صغاره من أعشاشها حتى يبقى على حياة العصافير الأخـــرى ، قال : « عندئذ وقف عقلى ساكنا بلا حراك ، فلم أملك إلا أن أخر ساجداً لأصلى » . وعلق الراوى على ذلك قائلا : « إن خشية الورع تلألأت على أسارير وجهه الموقر المهيب ، وأن نغمات صوته وطريقته فى الشد على يديه ، وإن الحماسة التى غمرته — كل هذا كان شيئاً فريداً حقاً » (١) .

٢ - شيء من سيرته :

ولد كانط فى كونجزبرج فى بروسيا الشرقية فى الثانى والعشرين من أبريل سنة ١٧٢٤ . وكان أبوه سراجاً من أصل اسكتلندى ، وكانت الأسرة من أتباع العقيدة «القنوتية ».ودخل الطالب جامعة بلدته سنة ١٧٤٠ ،وكان قصده دراسة اللاهوت ، ولكنه أبدى اهتماماً متعدد الجوانب بالتعلم والتثقف وتحصيل المعرفة . وكانت بحوثه الأولى فى الفيزيقا النظرية وفى الفلك والميكانيكا والعلوم الطبيعية الأخرى . وقد كانت لديه فكرة واضحة عن التطور وعن انحدار الإنسان من صور سفلى للحياة ، بل عن صعوبة نظرية التطور (كما يتبين لنا من الفقرات التى جمعها « شولتسه » فى كتابه عن كانط وداروين). وفى نهاية مرحلة دراساته الجامعية اشتغل معلماً خصوصياً ، ثم فى سنة ١٧٥٥ عينته الجامعة « بريفات دوتسنت » (أى معيداً) . وبعد خمس عشرة سنة (أى سنة

(١) انظر: رابل : « كانط » — التصدير ص ٧.

١٧٧٠ ، عين كانط أستاذاً . وفى الإحدى عشرة سنة التى تلت الأستاذية لم ينشر كانط إلا قليلا من المؤلفات ، وأنفق وقته وجهده فى التدريس وفى التأمل الذى قدر له أن يفضى إلى مذهبه « النقدى » ، فزود عالم الفلسفة بقسمه الأول « نقد العقل الخالص » سنة ١٧٨١ . ومن ذلك الحين حتى أشرف القرن الثامن عشر على نهايته ، تتابع صدور مؤلفاته واحداً بعد واحد . وفى السنوات الست أو الخمس السابقة على وفاته سنة ١٨٠٤ عانى الفيلسوف هبوطاً ملحوظاً فى قواه البدنية والعقلية ، وبدا له أن تعبيره عن مذهبه جاء مجزءاً مشطراً ، وود لو أوتى طول العمر مع الصحة والعافية ، حتى يعيد النظر فيه جملة فينسقه ويقدمه للناس وافياً شافياً . ولكن يبدو أنه أحسن هذه المأساة الانسانية ، مأساة الشيخوخة واعتلال الصحة ، فكتب ، وهو فى الخامسة والسبعين ، إلى « هوفلاند » فى ٦ من فبراير سنه ١٧٩٨ : « إن كبر السن إثم كبير ؛ ونحن نعاقب عليه أشد العقاب بالموت . والموت يطل علينا قبل الأوان دائماً فى تقديرنا ، فلا نمل من التماس المعاذير لإبقائه على الباب فى انتظار لقائنا . والناس يبتغون فى الحياة طول العمر وموفور العافية ، ولكن ذلك لا يعتمد على هذه . فاذا سمعت مريضاً فى مستشفى برحت به آلام المرض ، فأخذ يقسم بأغلظ الإيمان على أنه يتمنى الموت مخلصاً له من العذاب ، فلا تصدقه ، فأنه غير جاد فيما يقول : « إن نداء الغريزة فيه يدفعه إلى التمرد على حكم الموت ، وهو واجد دائماً عذراً لتأجيل التنفيذ » (١) .

---

(١) رابل : « كانط » ص . ٣٥ : « فى قوة النفس على السيطرة على المشاعر المرضية بمحض الارادة » (١٧٩٨).

لقد حدثنا الشاعر الألمانى « هينريش هاينه » عن كانط حديثاً شائقاً رائقاً فى فصل مملوء بالدعابة ، نقتطف منه عبارة وردت فى خاتمته ، قال : « إن ألمانيا كلها قد دفعت إلى طريق الفلسفة دفعاً بفضل كانط . على يديه أصبحت الفلسفة فريضة على كل ألمانى . ومنذ ذلك الحين أصبحت قضية الفلسفة قضية وطنية . وفجأة بزغت فى آفاق ألمانيا مواكب النجوم اللوامع من أساطين الفكر العميق ، وانبثقوا جميعاً ، يتبخترون على أرضها ، وكأنهم قد دعوا إلى الوجود بسحر ساحر» (١) .

٣ — ثقافة موسوعية :

إذا صح ما قاله بعض المحدثين تعريفاً للثقافة الجيدة من أنها « معرفة كل شىء عن بعض الأشياء ، ومعرفة بعض الأشياء عن كل شىء » ، فقد نستطيع أن نقول إن كانط يمثل فى القرن الثامن عشر كله طرازاً للإنسان المثقف بالمعنى الحديث : فإلى جانب تبحره فى أصول الفلسفة وفقهها وفروعها ، عكف عكوفاً طويلا على العلم الطبيعى والرياضى والجغرافيا والطبيعة والأنثروبولوجيا ، والقانون ، والفن والدين والسياسة ، فشدا فيها جميعاً وأخذ من كل منها بطرف .

وكان كانط قد بلغ السابعة والخمسين حين نشر أهم كتبه النقدية « نقد العقل الخالص » ، وبه أدخل فى نظرية المعرفة تحت اسم « النقدية » ثورة كوبرنيقية حقاً . ولكن الفيلسوف لم ينتظر يقظة تفكيره النقدى حتى

(١) هينريش هاينه : « الدين والفلسفة فى ألمانيا » ترجمة انجليزية بقلم جون سندجراس ، بوسطون ١٨٨٢ (نقلا عن « تمهيدات كانط » ترجمة كاروس ، ١٩٤٩ ص ٢٧٨) .

يهتم بفلسفة التاريخ . لقد كان « هردر » — أحد تلاميذ كانط — شديد الإعجاب بما لأستاذه من إحاطة ورسوخ قدم فى مختلف أبواب المعرفة : والواقع أن كانط ، كما قلنا ، قد توفر على دراسة جميع العلوم الإنسانية ، وخصوصاً الجغرافيا والأنثروبولوجيا ومسألة الأجناس على وجه أخص ، فلم ينقطع الفيلسوف عن التأمل فى مصير الإنسانية وفى المشكلات التى يفرضها هذا المصير على ضمير الانسان . وخصص كانط لهذا النمط من المسائل عدداً من الرسائل والبحوث الصغيرة ، كان الفيلسوف الفرنسى « رنوفييه » أول من نبه إلى ما لها من مكانة عالية (١) .

٤ — فيلسوف النقدية وفيلسوف التاريخ :

وإذن فقد يكون من قبيل تكليف الأشياء ضد طباعها أن ينظر إلى تلك البحوث والرسائل على أنها نتيجة للفلسفة النقدية ، مع أن هذه النقدية نفسها انما كانت ثمرة نضجت واستوت مع الزمن ، ثمرة لتأملات عكف عليها الفيلسوف فى خلواته بين كتبه ومذكراته . فالمفكر مهما يكن من أهل الخلوة والتأمل ، إنسان يتعامل مع الناس ويحيا فى العصر ، ويقوم كل يوم بجولته المعتادة خلال شوارع كونجزبرج ، ويرحب بزواره فى داره ، ويستقبل على مائدة طعامه زملاءه وطلابه ، ويهتم إجمالا بالحياة العامة اهتماماً جعله يغير موعده المعتاد للتريض ، يوم قامت الثورة الفرنسية ، حتى يسبق إلى ملاقاة البريد القادم من باريس حاملا أخبار الثوار .

فاذا حرصنا على أن نحدد الإطار الذى رسم فيه فكر كانط عن مسائل

(١) رنوفييه : « فلسفة التاريخ النقدية » — باريس ١٨٩٦ .

فلسفة التاريخ ، فلا بد من التماسه ، لا فى كتب « النقد » الثلاثة التى تؤلف مذهبه النقدى المعروف ، بل فى نشأته وتربيته ، وفيما دعته إليه بعد ذلك مطالعاته وتجاربه ومشاهداته واتصالاته بحياة الناس فى عصره . وكانط إذن وأولا إنسان له آراؤه المنبعثة عن مشاغله ، ومشاغله هى مشاغل بيئته وجيله :

ولد كانط فى أسرة لوثرية ، وتلقى عن أمه تأثير « القنوتية » التى كانت مزدهرة حينئذ فى ألمانيا الشمالية . وفى مدرسة « سبينر » و « تنسندورف » اكتسب شعوراً بجد الحياة ، ووعياً لوظيفة الدين فى المجتمع ، مع عدم مبالاة باختلاف فرق المعتقدين . غير أنه منذ شرع يمارس الاستقلال فى التفكير وجد نفسه فى جو هو أبعد ما يكون عن المسيحية : فالفلسفة الديكارتية تدعو المفكرين إلى عدم الثقة بأى سلطة ، ونجاح النيوتونية يلهب الأذهان ؛ ومن ظلام الماضى ينبثق « عصر التنوير » ؛ وفكرة « التقدم » الإنسانى يرسم خطوطها « فيكو » و « منتسكيو » ويؤكدها « فلتير » (١) .

ولكن ها هى ذى فكرة « التقدم » ذاتها تلقى من المفكرين أشد المعارضة : ففى سنة ١٧٤٩ وضعت « أكاديمية ديجون » مسابقة موضوعها : « هل كان تقدم العلوم والفنون عاملا على إفساد الأخلاق أم كان عونا على تطهيرها ؟ إن رد « روسو » معروف مشهور ، ومن المؤكد أن كانط اطلع عليه ، ولا بد أنه تبين مقدار ما انطوى عليه من مغالطات وتحريفات وتناقضات؛ إن ذهناً كذهن كانط ، مدققاً ممحصاً ، ما كان ليسعه أن يبقى فى منزلة بين المنزلتين : بين تشاؤم « القنوتيين » وتفاؤل أنبياء التحرير » .

---

(١) فى كتابه « بحث فى أخلاق الأمم وروحها » (١٧٥٤) .

وقد نستطيع الآن أن نرى ملامح فلسفة التاريخ عند كانط ، فنقول بأنها محاولة للوصول إلى حل شاف لهذه المشكلات جميعاً . وإذا لم يكن الفيلسوف قد جعل هذه المشكلات الموضوع الرئيسى لتأملاته ، فهو على الأقل قد عاود النظر فيها مرة بعد مرة ، وألقى الضوء عليها حيناً بعد حين . فلنحاول أن نكون فى رفقته فى مراحل رحلاته عبر التاريخ .

٥ — الناس من أصل واحد :

وفقاً لتقاليد الجامعات الألمانية ، لم تقتصر محاضرات كانط فى جامعة « كونجزبرج » على المواد الفلسفية الخالصة ، بل كان الأستاذ مكلفاً أيضاً بتدريس الجغرافيا وعلم الأجناس البشرية ، ووفقاً لتقليد جامعى آخر ، كان من حق الأساتذة أن يعلنوا عن موضوعات محاضراتهم فى « برامج » تنشرها الصحف والمجلات العلمية :

وعلى هذا النحو ظهر فى ربيع سنة ١٧٧٥ « برنامج محاضرات الجغرافيا الطبيعية : للمعلم كانط » (١) . فى هذا البرنامج نظر الفيلسوف إلى الجغرافيا من وجهة نظر أنثروبولوجية ، فكان اهتمامه بالأرض دون اهتمامه بسكانها ، وجعل خلاصة محاضراته مقالا بعنوان « اختلاف أجناس الناس » . ونحسب أن هذه الصفحات لا تزال لها طرافتها وعبيرها الخاص بالنسبة لقراء عصرنا هذا : فيها نرى كانط متخذاً موقف المعارضة للنظريات والآراء السائدة عن مسألة تعدد الأصول فى أنواع الأحياء (بوليجينيز) ، ومسألة التوالد الذاتى ، مؤكداً أن الجنس البشرى ينتمى إلى أصل واحد

(١) انظر : رابل : « كانط » — ص ٩٨ .

وينحدر منه ، وآية ذلك قدرة الأفراد من الناس على الذرية الخصبة بالزواج ، ثم قال : « إن الناس لا ينتسبون إلى نوع واحد فحسب بل إلى أسرة واحدة » . ولهذا كانت لهم على الاشتراك مواهب اجتماعية طبيعية ، تنميها المؤثرات الخارجية — ولا سيما المناخ — ولا تخلقها . ولكن هل بمقدور الإنسان أن ينمى هذه الاستعدادات ؟ هل نستطيع مثلا وفقاً لما اقترحه « موبرتوى » أن نجرى فى سلالات البشر عملية انتخاب وانتقاء لتحسين النسل ، بحيث ننتج « سلالة يصبح فيها الذكاء والبراعة والأمانة صفات وراثية » وينعدم أهل الشذوذ والانحراف والغباء ؟ ويبدو أن كانط لا يستبعد إمكان التحقق بالنسبة لهذا المشروع فى تحسين النسل ، فى ذاته ومن حيث هو ، وإن كان يفضل أن يدع الأمر كله بين يدى الطبيعة البصيرة بما لها من قدرة على التدبير ، دون أن نقيم فى وجهها العراقيل . صحيح أن الطبيعة تحدث مسوخاً (جمع مسخ) فى بعض الأحيان ، ولكن « هذا المزيج من الشر والخير هو الذى يستحث همم الناس إلى العمل ويضطرهم إلى أن ينموا ما أوتوا من مواهب واستعدادات » (١) . وهنا نلتقى ، لأول مرة فى مؤلفات كانط ، بالفكرة الأساسية التى سنجدها أكثر تصريحاً فى الرسائل المنشورة بعد ذلك بنحو عشر سنوات :

٦ — الصراع موهاز الحضارة :

هنالك أولا مقال يسترعى الانتباه نشره كانط سنة ١٧٨٤ فى

(١) كانط : « فلسفة التاريخ » (مقالات جمعها بيوبتا — باريس ١٩٤٧ ص ٤٠) ؛ انظر أيضا النص فى رابل : « كانط » ص ٩٩ .

« المجلة البرلينيــة » بعنوان « فكرة تاريخ إنسانى شامل » (١) : ومن الميسور لقارئ هذا المقال أن يلمح فيما بين السطور ذكريات من الأب « دوسان بيير » ومن « جان جاك روسو » .

وخلاصة آراء كانط فى هذا البحث أن غاية الإنسان وغاية كل مخلوق هى أن يحقق استعداداته الطبيعية على أتم الوجوه . ولكن الإنسان ، من حيث إنه قد وهب العقل ، مندوب إلى مصير أعلى من مصير الحيوان علواً لا متناهياً ، جعل من العسير أن يتحقق فى النطاق الضيق نطاق وجوده الفردى ، بما يعترض حركته من مقاومات طبيعته الحسية . ولانتزاع الإنسان من قبضة الغريزة ومن الأنانية العقيمة ، عمدت الطبيعة البصيرة إلى الحيلة ، فأثارت بين الأفراد عداوات وخصومات ، إن تكن تبدو لأول وهلة مهددة فى كل لحظة لفتوحات الثقافة والحضارة ، فهى فى حقيقة الأمر أشبه « بالمهماز » اللازم لكل حضارة : لأن صراع الإنسان من شأنه أن يؤدى بالناس إلى الخروج من عزلتهم ، لكى يلتئموا فى « جماعة مدنية » ، ويؤدى إلى وضع الحرية الإنسانية تحت وصاية حق عام مشاع للجميع . ولكن سرعان ما ترى الجماعة المدنية نفسها مهددة بالمنازعات بين الجماعات الأخرى ؛ وتنشب الحرب ، فتهدد فى آن واحد الحرية الداخلية للدول والأمان الخارجى فى العلاقات بين الشعوب . وينتج عن ذلك بداهة أن الحرب ، من حيث هى صراع الإنسان ، لا يمكن التغلب عليها إلا بإقرار حق عام شامل ، يبقى تجريداً لا معنى له إذا لم يندمج فى جماعة مدنية شاملة .

---

(٢) رابل : « كانط » — النص ص ١٣٤ .

٧ — العناية الالهية تستخدم التنافر لمصلحة الانسان :

وعلى ذلك فالتنافر الاجتماعي الذي هو في الحقيقة تنافر كائن هو بماهيته اجتماعي ، يقود الكائن العاقل حتماً إلى بذل الجهد للتغلب على حال البداوة ، التي هي حال الحرب ، لكي ينظم السلام على أساس الحق الشامل : « وعلى هذا النحو قد استغلت الطبيعة ذلك التنافر الاجتماعي بين الناس ، بل ذلك التنافر بين الجماعات الكبيرة والهيئات السياسية التي أنشأها البشر ، لكي تكتشف — حتى فيما يقوم بينهم من عداوات لا مفر منها — السبيل إلى تحقيق الهدوء والأمان . وبعبارة أخرى ، بواسطة الحرب ، وعن طريق تعبئة السلاح تعبئة موصولة لا تنقطع ، مشدودة لا تتباطأ ؛ وبواسطة ما تسببه هذه الأسلحة من عناء وشقاء في داخل الدول نفسها حتى في وقت السلم ، تدفع الطبيعة الناس إلى محاولات للسلام ناقصة وعلى استحياء في أول الأمر . وبعد أن يكون الناس قد كابدوا ما لا حصر له من تدمير وانقلاب ، وأحياناً بعد أن يكونوا قد استنفدوا كل ما يملكون من قوة ، تسوقهم الطبيعة إلى الهدف الذى كان من الممكن أن يبصرهم العقل به دون أن يضطروا إلى دفع ثمنه باهظاً من المحن والآلام ; وهذا الهدف هو أن يخرجوا من حياة الفوضى التي يحياها الهمج ، وأن يدخلوا في « جامعة أمم » ، تجد فيها كل دولة ، صغيرة أو كبيرة ، أمانها وحقوقها مكفولة ، لا بقوتها الخاصة ولا بتشريعها الخاص ، بل بجامعة الأمم الكبيرة هذه ، أي بالقوة

الجماعية وبالقرارات الصادرة بمقتضى التشريع الجماعى للدول المنضمة إليها . ومهما يكن يبدو على هذه الفكرة من بعد عن الواقع ، فهى تزودنا بالحل الممكن الوحيد للشرور التى يسلطها الناس بعضهم على بعض . وعلى هذا النحو تجد الدول نفسها ، مهما يكن من تنافرها ، ملزمة بأن تعمل ما كان الهمجى أيضاً ينفر من قبوله ، فتتخلى عن الحرية البهيمية ، وتلتمس الهدوء فى دستور طبيعته قانونية » (١)

٨ — التقدم هو تحقيق غاية الطبيعة :

لم يكن لنا بد من ترجمة هذه الصفحة الرائعة التى رسم فيها كانط خطوط المجتمع المثالى أو « المدينة الفاضلة » ، كما يقول الفارابى : وبقية البحث ليست أقل روعة ، لأنها تضع « جامعة الأمم » فى آفاق فلسفة التاريخ ، وهى تلك الفلسفة التى سيرسم الفيلسوف معالمها البارزة فى مؤلفاته القادمة بعمق لا نظير له . إن جامعة الأمم ، أى « تشكيل جماعة مدنية » ترسى دعائم الحق ، وتقيمه بين الناس كافة ، تبدو فى نظر كانط بمثابة النتيجة الأخيرة لتلك « الخطة السرية التى وضعتها الطبيعة » لتحقيق تقدم الإنسانية ، بعد أن تكون الحرب قد أثخنت جراحها ، وأرغمتها على بذل الجهد لتنظيم السلام . إن خط « التقدم » ذلك الخط المتعرج ، يزداد صعوده نحو هذا المثل الأعلى بمقدار ما تكون كل نكسة درساً نافعاً ومنطلقاً لتقدم جديد يدفع الإنسان

(١) كانط : « فكرة تاريخ إنسانى شامل » المادة ٧ (بيويتا — ص ٦٩-٧٠ — رابل — ص ١٣٦—١٣٧) .

إلى الأمام . وإذن ففلسفة التاريخ هي التي تفسر صعود الإنسان ، القريب من الحيوان ، إلى الإنسان الذي هو إنسان حقاً وعلى الأصالة .

الإنسان بما هو حر وناطق ، يستطيع إلى حد ما أن يحرر نفسه من القانون الطبيعي بقدر ما يستطيع أن يعين لنفسه غايات يمكن تعقلها . وجملة هذه الغايات ليست سوى الثقافة ؛ وكانط يعرف « الثقافة » بأنها نمو قدرة كائن عاقل على أن يرسم لنفسه غايات حرة (١) .

ومن حيث أن الثقافة لا تكون ممكنة إلا في حياة الجماعة التي تخلص الإنسان من سيطرة الحاجة ، فيسوغ لنا أن نلحظ الغاية القصوى للحضارة كائنة في جماعة عالمية شاملة ، تستطيع أن تقضى على أسباب الحرب قضاء حاسماً .

٩ — صوت الواجب :

هذه النتيجة الاجتماعية مبسوطة بسطاً وافياً في مقال عنوانه « في القول الشائع بأن هذا ربما يكون حقاً من حيث النظر ، ولكنه ليس كذلك من حيث العمل ». ويقول كانط في المقال ما خلاصته أن أدعياء الحكمة العملية قد دأبوا على معارضة توكيدات الضمير الحازمة بتكذيبات التجربة المثبطة . وسواء في الحياة الفردية أو في السياسة الداخلية أو في العلاقات الدولية ، يقول لنا أولئك الحكماء بأن « الواقعي » و « المثالي » نمطان مختلفان ، وأن المثالي لا يحق له أن يحكم الواقعي

(١) انظر كتاب : « فلسفة كانط السياسية » بقلم لفيف من الباحثين ، باريس ١٩٦٢ (مقال رويسن) .

ويعترض كانط على ذلك بقوله : إن ذلك وضع للمشكلة مغلوط مقلوب : فالمشكلة قبل كل شيء أخلاقية خالصة . وليس المقصود إطلاقاً — كما صنع « مندلسون » — أن نرسم بياناً لانتصارات التقدم الإنساني في مضمار الحضارة أو لهزائمه ، إنما المقصود أن نسأل : ما هو « الواجب » ؟ وإلى أي الغايات يجب علينا أن نوجه أعمالنا ؟ وجواب العقل ،أو قوة « الناطقية » في الإنسان،جواب صريح واضح آمر : الواجب أن لا نكف عن تزويد الأجيال الصاعدة بتربية جديدة ، تجعلهم خيراً من الأجيال الماضية أو الجيل الحاضر ، وأن ندعوهم إلى أن يأخذوا على عاتقهم هذه المهمة عينها بازاء الأجيال القادمة : وليس من شأن الإنسان الأخلاقي أن يتناقش مع المشبثين بالواقع في امكان التقدم أو استحالته ، بل يكفيه أن يعرف قانون التقدم الإنساني بأنه « قاعدة للفعل » تتضمن الإمكان العملي لإصلاح البشرية إصلاحاً مستمراً :

وعلى هذا النحو تعرض أمام أنظارنا من جديد المشاهد التي كنا نراها من بعيد في رسالة الفيلسوف عن « فكرة تاريخ إنساني شامل » نرى الآن رحاب الحق الداخلي للمدن تمتد وتمتد حتى تشمل النوع الإنساني كله . . .

ولقد تقدمت النظرية الكانطية خطوات جديدة ، وبلغت فلسفة التاريخ ذروتها في الصيغة الباهرة التي نقرؤها في كتاب كانط « نظرية الحق » (١٧٩٧) ، وهو آخر مؤلفاته الكبرى ، إذ يقول :

« إن العقل العملي ، بما هو عقل أخلاقي ، يوجه إلينا هذا النداء القاهر : يجب أن لا تكون حرب » (١).

وإذن فعند أصحاب الإرادات الطيبة أو النيات الخيرة ، الواجب دائماً واضح لا خفاء فيه : وهو أن نسعى جهدنا إلى خلق « اتحاد » بين الأمم شامل ، اتحاد هو تأليف أصيل بين جميع الحريات الفردية والقومية .

١٠ — نحو السلام الدائم :

ذلك هو التصور الأخير الذي ألهم كانط أن يكتب سنة ١٧٩٥ رسالته المشهورة « مشروع للسلام الدائم » (٢) . في تلك الفترة كانت فرنسا وبروسيا قد عقدتا معاهدة سلام بال (٥ من أبريل) التي حياها كانط في حماسة وابتهاج ، بل لقد ذهب إلى الإعراب عن أمله في أن تعقد الدولتان اتفاقاً وثيقاً يكفل سلاماً دائماً (٣). لقد تراءى للفيلسوف أن الوقت قد أصبح ملائماً لتحقيق آمال كبار . ومن أجل هذا رأينا ذلك الشيخ الذي كان قد جاوز السبعين ، ولم يعرف عنه قط أنه من الحالمين ، والذي استنكر كل ما يستثير حماسة الدهماء ، رأيناه حريصاً على أن

---

(١) كانط : « نظرية الحق » ترجمة بارني ، باريس ١٨٥٣ ، ص ٢٣٤ .

(٢) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ .

(٣) عن « رويسن » في كتاب : « فلسفة كانط السياسية » ص ٤٦ .

يقدم فى أخريات أيامه ، فى صورة شبيهة بالدبلوماسية ، الميثاق المثالى للسلام العالمى .

ولعل من نافلة القول أن نذكر نص « المواد التمهيدية » الست ، و « المواد النهائية » الثلاث ، التى تشكل الإطار القانونى لهذا المشروع . ولكنا نكتفى بالتنويه بالأهمية التى يراها الفيلسوف فى التجانس بين القانون الدولى العام والقانون المدنى الداخلى . يقول كانط بهذا الصدد : « إن الدستور المدنى لكل دولة يجب أن يكون جمهورياً » : ومعنى « جمهورية » الدستور عنده هو — كما رأينا — أن يكون قائماً على رعاية الحرية ، بعيداً عن نزعات الاستبداد . وكذلك يرى الفيلسوف أن « حق الشعوب يجب أن يكون قائماً على أساس الاتحاد بين دول حرة » :

أفيصح مع بعض النقاد المحدثين أن نرى فى « مشروع للسلام الدائم » ضرباً من خيالات الشيخوخة ، يمكن الفصل بينه وبين بقية المؤلفات الكانطية دون أن يتأثر المذهب بذلك ؟

١١— المواطنة العالمية :

يكفى للاقتناع بخطأ هذا الرأى أن نرجع إلى الكتاب الكبير الذى ظهر بعد « مشروع السلام » — وهو كتاب « ميتافيزيقا الأخلاق »(١)

---

(١) الكتاب مؤلف من جزئين : نظرية الحق ، ونظرية الفضيلة . فى نظرية الحق نجد الصفحات المتصلة بالحق الدولى .

والـذى يعتبر تتويجاً للمذهب النقدى حقاً . لقد أفاض مؤلفـه فى الكلام عن « الحق الدولى » بما لا يخرج عن النظرية التى بسطناها فيما تقدم ؛ ولكن لا شك فى أن عودة كانط إليه فى آخر كتاب كبير صدر عن تأملاته السياسية مدى حياته العقلية ، تثبت بالبداهة وفى غير حاجة إلى تأويل أن مشروعه للسلام الدائم ليس قصة فلسفية ولا أسطورة طوباوية (١) ، بل أن « حق المواطنة العالمية » إنمـا هو حـق جوانى أصيل فى نظرية الحق العـام التى هى التتويج والذروة لبنـاء الفلسفة النقدية .

وما ينبغى أن يغيب عن بالنـا المعنى النقـدى لنظرية كانط فى حق الشعوب . فكما أننا لا نستطيع أن نعرف الخطوات الأولى للإنسانية التى تفلت من التجربة ، لا نعرفهـا إلا على سبيل « الافتراض والتخمين » ، فكذلك ليس فى وسعنا أن نتكلم عن إمكانية السلام الـدائم إلا باعتبـارها « فكرة » من أفكار العقل ، أو « مثلا » من مثل « الناطقية » الإنسانية :

وهـذا المثـال ، أو هـذه الفكرة ، قـد صرح الفيلسوف غير مرة بأنها فكرة « غـير ممكنة التحقق » ، بمعنى أنه ما من دستور من الدساتير الراهنـة يستطيع أن يحققها دفعة واحدة ، وأن التخاذل الأخلاقى الـذى نشهده فى الإنسان التجريبى ، يتهدد فى كل لحظة وضع الفكر موضع التنفيـذ . ومعنى هذا أيضاً أنه يجب أن يتم

(١) انظر تصديرنا للطبعة الثانية ، ص ٢٣ ، ٢٤

فى الإنسان تغير « جذرى » وتحول محورى ، قبل أن يتهيأ له أن يحقق أى مثال من مثل قوة « الناطقية » فيه . وأيا كانت الظروف ، وأيا كان المكان والزمان ، فهذه الفكرة باعتبارها « واجباً » ، خليقة أن تحكم سلوك الإنسان ، إن كان حريصاً على أن لا يهدر كرامة الإنسانية فيه . وبهذه الصفة تدخل الفكرة فى مجال الصيرورة الممكنة . ويختتم الفيلسوف « نظرية الحق » بهذه السطور ذات الدلالة البعيدة ، فيقول : « إن الحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة (يعنى فكره السلام الدائم) مكفولة على أحسن ما يمكن أن تكفل الحقائق : إنها وحدها ، وعلى شرط أن يسعى إليها ، لا طفرة أو بقفزة واحدة ، أو بالطريق الثورى ، بل عن طريق اصلاحات تدريجية ، وطبقاً لمبادىء رصينة — تستطيع باقترابات مستمرة أن تقود إلى الخير السياسى الأعلى ، ألا وهو تحقيق السلام الدائم » (١) .

١٢ — انتصارات الحرية ومبادىء الحق :

لقد بدا للفيلسوف فى مغرب عمره أن امتحان التاريخ ينتهى إلى إثبات غائية فى الطبيعة مناصرة للسلام . و « الطبيعة » التى يتحدث عنها كانط غالباً هى لفظ يرادف « العناية الإلهية » . فغاية العناية إذن أنها جعلت الأمور تسير وكان الإنسانية تطورت من الفوضى إلى الحق ، ومن العبودية إلى الحرية ، ومن تشتت البدو والرحل إلى منظمات سياسية تتسع رقعتها شيئاً فشيئاً ، ومن الحرب

(١) انظر مقال رويسن فى : « فلسفة كانط السياسية » ص ٥٧—٤٨ .

والقتـال إلى التعايش والسلام . وبناء على ذلك تتلاقى تجربة المؤرخ على نحو يبعث على الاطمئنان ، مع مطالب الضمير والأخلاق .

فى كتاب « نزاع الكليات » — وهو آخر ما نشره كانط نفسه من مؤلفـات (١٧٩٨) — عبارات ذات وقع جميـل عن النتيجة التى رأى فيلسوف التاريخ أن يستخلصها من التجربة التى عاشها أبناء جيله تلك التجربة التى بدت له حامله معنى استثنائياً ، لأنهما تشهد بانتصارات حقيقية للحرية والكرامة على آلية الأهواء والشهوات : فها هى ذى المستعمرات الإنجليزية فى أمريكا الشماليـة تقدم المثـل الحى على الاتحاد بين دول حـرة ؛ وفى فرنسا حلت « الجمهورية » محـل الحكم المطلق ؛ وفى ألمانيـا نفسها ، حتى فى عهد الحكم البروسى الصارم، أخذت الميول تتجه إلى « الليبرالية » الجديدة (١) ؛ والشواهد غير ذلك كثيرة ، وكلها تؤيـد التفاؤل القـائم على العقل الرشيـد .

والثورة الفرنسية ، من بين هذه الأحداث التاريخيـة الخطيرة ، هى الحادث الذى أيقظ عند كانط حماسة متوقدة ، غيرت نظام هذا الرجل المدقـق غاية التدقيق فى مراعاة النظام . لذلك رأيناه يكتب فى مؤلفـه الأخير هذه السطور التى هى أشبـه بوصية أودع فيها آماله السياسية ، فيقول : « إن ثورة شعب غنى بالمواهب ، تلك الثورة التى نشهدها

---

(١) كانط : « المثل السائر : قد يكون هذا حقاً من حيث النظر ، ولكنه ليس كذلك من حيث العمل » (١٧٩٣) — انظر رابل : « كانط » ص ٥٧ بع .

متحققة أمام أنظارنا ، يمكن أن تنجح أو تفشل فى المستقبل ، ويمكن أن تورث الناس من ضروب الشقاء ، وأن تسومهم من سوء العذاب ما يحمل الإنسان العاقل الواثق من سلوك سبيل الحكمة على الإحجام عن محاولة أخرى من هذا القبيل بمثل هذا الثمن الباهظ . ولكن على الرغم من ذلك كله ، فإن هذه الثورة قد أيقظت فى قلوب جميع الناظرين والمشاهدين ، بل فى قلوب من بعدت بهم الديار عن شهود أحداثها ، وهى تجرى على المسرح — أيقظت فى قلوبهم جميعاً تعاطف أمانى ومشاركة مطامح توشك أن تكون بهجة وحماسة » (١) .

ويستطرد الفيلسوف فى موضع آخر فيقول : « إنى لأشهد الله وأعلن على الملأ ، دون أن أكون من أهل الرؤى والأحلام ، هذا الذى أستطيع اليوم أن أراه فى الأفق البعيد قياساً على الآيات البينات والإشارات الهاديات (التى ترسلها العناية إلى أبناء هذا الزمان) أن هذه الغاية السامية (أى تحقيق دولة قائمة على مبادىء الحق) لابد أننا بالغوها بعون من العناية ، وسوف تكون توطئة لتقدم بلا تقهقر ولا رجعة » (٢) .

ولكن هذا التقدم ليس تقدماً آليا ولا يمكن أن يتحقق بدون المجهود . وإن فكر كانط الأخير فى هذه الوصية الثمينة واضح كل

(١) كانط : « تنازع الكليات » — ترجمة فرنسية بقلم جبلان ، باريس ١٩٣٥ ص ١٠١ . انظر النص أيضا بالانجليزية فى رابل : « كانط » ص ٣٣٥ و٣٣٦ .

(٢) كانط : «تنازع الكليات » ترجمة جبلان ، ص ١٠٤ .

الوضوح : الحيوان يركن ركوناً سلبياً إلى قانون الطبيعة ؛ لكن فى الإنسان ، بمقتضى ناطقيته ، قد « اجتمعت الطبيعة والحرية » : بالطبيعة يكون الإنسان ميالاً إلى أن يتصرف تصرف الحيوان ، وهو فى هذا الصدد يكون شبيهاً بالخروف — (والتشبيه من كانط) — الخروف الذى يرتضى وصاية صاحبه ، أو يقبل استبداد سيده ، على شرط أن « يزوده بالغذاء السمين والحماية القوية » . ولكن الإنسان كما قلنا حر ، وقد كان من أثر الثورة الفرنسية أن أشعلت وعيه ، وألهبت ضميره .

وجملة ما يراه كانط « أن مثل هذه الظاهرة من تاريخ الإنسانية لا يمكن أن تنسى » (١) . فمنذ ذلك اليوم ، أصبح النوع الإنسانى فى حال تأهب وانتباه . لقد عرف الإنسان قوته وطموحه . ومنذ ذلك اليوم لن يكون الدرس الذى نستخلصه من فلسفة التاريخ وعداً بل نداء وترجيعاً لصوت الأمر الأخلاقى الحازم : إنه يهيب بالكائن الناطق ، فى كل زمان ومكان ، أن يتحمل بشجاعة مسئولية مصيره فى هذا العالم .

---

(١) انظر النص فى : رابل : « كانط » — ص ٣٣٦ .

نصوص من فلسفة كانط

نصوص من فلسفة كانط

١ — تصادم بين التواضع والاعتزاز بالنفس (١٧٧٤) (١) :

« تقـديم : (٢) — لئن أنا اجترأت على أن أرفض أفكار ليبنتز وفولف ، وهرمان ، وبرنولي ، وبولفنجر ، ومن إليهم ، فبودى أن يصدر الحكم عليّ من هؤلاء العلماء أنفسهم ، لأنى أعلم أن جميـــع الآراء — ومنهـا آراؤهم هم أنفسهم — يمكن أن يوجه اليها أعنف النقـد فى حضورهم .

« حين دعى تيموليون ، الذى جاهد جهاداً عظيما فى سبيـل حرية سراقوزا ، للمثول أمام المحكمة لمقاضاته ، غضب القضاة من جرأة من اتهموه . ولكن تيموليون وقف فى جانب أولئك الذين استغلوا حريتهم فى مهاجمته ، وأثنى عليه القدماء جميعـاً من أجل هذا : لقد جاهد عظماء الرجال لتحرير العقل الإنسانى ، فهل بعد ذلك يضايقهم نجاحهم ؟ .

« (٣) — غير أنى سوف لا أجـد هذا الصفاء إلا عنـد العلماء الأعلام . ويقف فى وجهنـا أيضاً جمـع غفير من النـاس لا يزال

(١) كانط : تقديم لبحثه « أفكار عن تقدير القوى الحية » (١٧٤٧) انظر النص بالانجليزية فى : رابل : « كانط » ص ٢—٤ .

التحيز للرأى المسبق وهيبة عظماء الرجال تسيطر عليهم سيطرة طاغية. إن هؤلاء الطامعين فى التحكم فى الأمور العلمية قد برعوا فى الحكم على كتاب دون أن يقرأوه. إن مؤلفاً غير معروف لا يستحق أن يضيع الوقت فى الكلام عنه، وخصوصاً إذا اجترأ على إصلاح العلوم، وعلى فرض أفكاره على الدنيا. إن كان التقدير بحساب الأعداد فإن قضيتى ستكون قضية خاسرة ميئوساً منها.

« (٥) — إن أتردد فى رفض أقوال أى رجل مهما يكن له من نباهة الذكر إذا بدا لى أنها باطلة. وسيكون لذلك عواقب بغيضة، ولكن مؤلفاً يعتقد أنه فى أمر من الأمور أفضل معرفة من عالم عظيم لا يضع نفسه بهذا فوقه إطلاقاً. فإن البحث جسم غير منتظم لا انسجام فيه ولا تجانس. وإن باحثاً ربما يكون بارزاً مرموقاً فى مسألة خاصة وهو فيما عدا ذلك فى حجم الأقزام.

« (٦) — ومع ذلك فإن جرأة كبيرة تقع فى هذه الكلمات: إن الحقيقة التى كافح من أجلها عظماء الرواد كفاحاً غير مثمر قد خطرت لذهنى أولا. ولست أتجرأ على تبرير هذا الخاطر، ولكنى لا أريد أن أعدل عن إعلانه.

« (٧) — واعتقادى أنه فى بعض الأوقات ليس خطأ أن يضع الإنسان شيئاً من الثقة النبيلة فى كفاءته، فإنها تبعث الحياة فى جميع جهودنا وتبث فيها قوة هى أكبر معوان على استقصاء الحقيقة: فإننا إذا أقنعنا أنفسنا بأننا نستطيع أن نعتمد على تفكيرنا نحن، وأن

نقبض حتى على السيد فون ليبنتز متلبساً بغلطة ، فإننا قطعاً سنبذل غاية الجهد لكي نجعل شبهاتنا صحيحة . وإن نحن ضللنا طريقنا ألف مرة ، اكتسبنا من المنفعة ، بشططنا واستطرادنا ، قدراً أكبر مما لو أننا التزمنا دائماً الطرق المعبدة الواسعة . على هذا أقيم دعواى : لقد رسمت لنفسى الطريق الذى أنوى سلوكه ، وسأبدأ مسيرى . ولن يثنينى شىء عن المضى فيه .

« (٨) — سيسمعنى الناس فى بعض الأحيان متكلماً بنغمة رجل واثق ثقة مطلقة من أقواله ولا يخالجه شبهة فى إمكان أن تضله نتائج بحوثه . والواقع أنى لست من الغرور بهذا المقدار . ولا عار على أحد فى أن يخطىء . ولكن القارىء بلا شك مقيد بالنظريات الجارية عن القوى الحية ، ولم يكن له مناص من أن ينساق إلى تأييد هذا الحزب أو ذاك من الأحزاب السائدة ؛ والأرجح أن يكون من حزب ليبنتز ، بالنظر إلى أن ألمانيا كلها قد اعتنقت قضيته ، فى الوقت الحاضر . وإذن فهو سينظر إلى إعتراضاتى على أنها مجرد شكوك ، وإذا كنت من المحظوظين فسينظر إليها على أنها شكوك وجيهة ، يصعب أن تكون عائقاً فى سبيل الحقيقة ، وستتضح فى الوقت الملائم .

ولا بد لى فى مواجهة هذا الموقف من أن أبذل كل ما وسعنى من فن لشد انتباه القارىء مدة أطول . ولا بد لى من أن أقدم نفسى له فى تمام الضوء المنبثق من الاقتناع الذى منحته لى براهينى . فلو أننى قدمت أفكارى فى صورة شكوك فقط لأغفلها

الناس ومروا بهـا مر الكرام . والمؤلف عادة يشد قارئه على نحو غير محسوس إلى الحالة الذهنية التى ألف هو فيها مخطوطه : وإذن فإنى أوثر أن أنقل إلى قارئى حالة الاقتناع دون حالـة الشك . هذه حيـل بسيطة لا ينبغى أن أحقر من شأنها فى الوقت الحاضر . وبذلك وحـده أستطيع أن أعيـد إلى الميزان استواءه ، بعد أن أمالتـه هيبة عظماء الرجال ورجحت كفتـه رجحاناً قويـاً .

« (٩) — وفضلا عن هـذا : لقـد كان من قلـة اللباقـة أن أسمى الأقـوال التى اجترأت على تفنيدهـا أخطاء أو أوهاماً : ومع ذلك فما كان التحقير من قصدى . إن رجلا عظيما يشيد بناء جديداً لا يستطيع أن يدير انتباهه إلى ما حولـه . إنه يقع فى أحبولة مسألة معينة ، وقد يغفل عن شىء آخر . سأكشف بكل بساطة عما أرى أنه أخطاء أو أباطيل . ولم أدعى شيئاً لا أعتقده ؟ وإنى لأجـد من العسير علىّ أن أصوغ جميع آرائى فى قالب منمق مهـذب . هـذا المجهود ربما يباعد بينى وبين الطريق الضيق ، طريق التفكير الفلسفى . وإذن فسأعلن هنا على رءوس الأشهاد إجلالى الدائم لأساتذة عصرنا العظام الذين أتشرف الآن بأن أدعوهم خصومى ... » .

* * *

٢ - بين الدين والعلم :

« بحث عن هيئة الكون وأصله ، وضع وفقا لمبادىء نيوتن » (١٧٥٥).

« تقديم :

« لقد اخترت موضوعاً قد يزور عنه من البداية جمهرة القراء ، بسبب ما ينطوى عليه من صعوبات ذاتية ومتضمنات دينية : فان الإقدام على استخلاص تكوين الأجرام السماوية من الحالة البدائية للطبيعة طبقاً لقوانين ميكانيكية يبدو محاولة مجاوزة حدود العقل الإنسانى .

« ثم إن الدين يحرم تحريماً قاطعاً مثل هذه الادعاءات الجريئة نظراً لما قد يكون فيها من سند لمن ينكرون وجود الله . وإنى شاعر بما فى العقبات التى تواجهنى من شدة ، ولكن ذلك لا يفت فى عضدى . وقد بدأت بحوثى مهتدياً بافتراض بسيط ، وتجرأت على القيام برحلة محفوفة بالمخاطر ، وتراءت لى الآن تضاريس الأرض الجديدة . وكانت حماستى تزداد كلما رأيت فى كل خطوة تبدد الضباب الحالك الذى كان يبدو وكأنه يحجب وراءه أمساخاً ، ولما تبعثرت رأيت مجد الكائن الأسمى متلألئاً فى أبهى رواء . وإذ كنت أعلم أننى لست من الآثمين فى محاولتى هذه فانى أعرضها

(١) أنظر النص بالانجليزية فى : رابل : « كانط » ص ١٧ - ١٩ .

على صرامة المحكمة العليـا الأرثوذكسية ، فى صراحة هى آية على طبـع مستقيم .

ولنـدع نصير العقيدة يدل أمامنـا بحجته أولا . إذا كان بناء العالم بكل ما له من نظام وجمال لا يعدو أن يكون ناتجاً عن القوانين العامة للحركة ، وإذا كانت الميكانية العمياء تستطيع بذاتها أن تحدث مثل هـذا الخلق البديع أصبحت الطبيعة مستكفية بذاتها ، وأضحى التدبير الإلهى غير ضرورى ، وبعث إبيقور إلى الحياة فى قلب المسيحية ، وأمست فلسفة غير مقدسة وهى تطأ العقيدة تحت قدميها . هـذا اللوم لا يقوم على أساس سليم ، والاتساق نفسه الذى أدركه بين نظريتى وبين الدين يرفع ثقتى إلى اطمئنان لا يعتوره خوف . واعتقادى أن أنصار الدين ، باستعمالهم حججهم استعمالا معيباً ، إنما يطيلون أمـد النـزاع مع أنصار المذهب الطبيعى ، ويزودونهم فى غير ضرورة بنقطة ضعيفة يصوبون إليها هجومهم :

« إن النـاس إذ يمجدون الطبيعة يعمدون فى الوقت نفسه إلى التهوين من شأنها ، فتراهم يقولون إن هذا الانسجام غريب على الطبيعة وأنها لو تركت وشأنها لم تستطع أن تأتى بشىء سوى الاضطراب . أما نصير الدين فيعترف صراحة بأننا لو استطعنا الكشف عن العلل الطبيعية لكل ما فى بناء العالم من نظام فلا ضرورة للالتجاء إلى حكومة أعلى . وأما نصير الطبيعة فيجد من مصلحته أن لا ينازع فى هذا القول ؛ وفى حين أن نصير الطبيعة يستطيع أن يثبت أن القوانين الطبيعية العامة

تنتج من الآثار الجميلة قدراً موفوراً ، يختار المعتقد أن ينكر وقائع يمكن فى يديه أن تصبح أسلحة لا تغلب ...

« إنى أرى المـادة مقيـدة بقوانين ضرورية ، وأن التطور النازع إلى تحقيق كل منظم جميـل لا يحـدث مصادفـة أو اعتباطاً . ولكن لم يتحتم أن تخضع المادة لتلك القوانين نفسها التى تهدف إلى النظام و الانسجام ؟ إن جوابى .. هو أن هنالك إلها ، لسبب بسيط وهو أنه حتى فى عالم مشوش مضطرب ، لا تستطيع الطبيعة أن تسير إلا إلى النظام والترتيب .

« لقـد حاولت أن أدفع الاعتراضات التى تهدد موقفى من جانب الدين . ولكن هنالك اعتراضات أخرى ليست أقـل هولا وهى ناشئة من الموضوع نفسه . ترى هل أوتى الذهن البشرى العاجز من القوة ما يعينـه على ارتياد الخواص الخفية فى هذه الخطة الضافية ؟ وأليس الحال فى هذا كحال من يقول : اعطنى المادة وأنا كفيل بأن أصنع منها عالما » ! . .

٣ ـ النظام يخرج من الاضطراب (١) :

« خاتمـة :

« ليس لنـا من يقين عن ماهية الإنسان فى وقتنا الحاضر . ونستطيع أن نتكهن بأن يقيننـا عن مصيره فى المستقبـل سيكون دون ذلك بكثير . والنفس الخالدة فى ديمومتها اللامتناهية التى يوقفها

---

(١) المصدر السابق نفسه ص ٢٥ — ٢٦ .

القبر ، هل قدر عليها أن تبقى أبداً متعلقة بحياتنا على هذه الأرض ؟ إن الروح الخالد الذى يملك فى نفسه مصدر السعادة لن يلتمس التسلية فى الموضوعات الخارجية . إنه سيحلق فوق جميع الأشياء المتناهية ويدخل فى علاقة جديدة مع الطبيعة كلها تفيض من اتصاله الأوثق بالكائن الأسمى .

« متى أتيح لنا أن نملأ أذهاننا بهذه الخواطر ، فإن رؤية سماء ذات نجوم فى نور صاف يضفى نوعاً من البهجة لا تستشعرها إلا النفوس النبيلة الطاهرة . وفى الصمت الشامل الذى يجلل الطبيعة ، وفى هدأة الحواس ، تنطق القوة الحدسية الخفية التى يملكها الروح الخالد متحدثة بلغة لا تخطر على قلب بشر ، وتطلعنا على أفكار غير مبسوطة ، أفكار يمكن أن تحس ولكن لا توصف ... »

٤ — **تقديم لمحاضرات فى الجغرافيا الطبيعية (١٧٥٧) (١) :**

« لقد أصبح الذوق العقلى السائد فى عصرنا المستنير مولعاً أشد الولع بدراسة الظاهرات الطبيعية العجيبة ، حتى قضى على الإعجاب الساذج المولد لما لا حصر له من خيالات ، واستعاض عنه بالاختبار المستوثق المتثبت ، فلم نعد فى خطر من فقدان أنفسنا فى عالم الخرافات . إن تأمل الأرض فى صميمه ذو جوانب ثلاثة : فالرياضى إنما ينظر فى حجمها وشكلها وفيما ينبغى أن يفكر فى أن يرسمه عليها من دوائر . والنظرية السياسية تتناول مجتمعات

(١) النص فى رابل : « كانط » ص ٣٧ .

تألفت عن طريق الحكومة والتجارة والدين والعادات وما إلى ذلك . أما الجغرافيا الطبيعية فتبحث فى الكرة الأرضية عن ظروفها وما يغطيها ، وهى تدرسها لا على سبيل الاستيعاب والتدقيق بل بنوع من الاستطلاع شبيه بما يكون عند الرحالة الذى يبحث أينما ذهب عما يستحق أن يذكر وما هو طريف وجميل ، ويقارن ما سجله من مذكرات . أما دراسة الأرض من الناحيتين الرياضية والسياسية فسبيلها ميسرة لا عناء فيها ؛ ويستطيع الطالب أن يجد فى متناوله من موادها ما يعينه على تحصيل المعرفة وهو مطمئن ناعم البال . ولكن النفاذ الصحيح إلى الجغرافيا الطبيعية ينطوى على متاعب وعقبات لأن ما كتب عنها من بيانات نافعة نجده مشتتاً فى مجلدات مطولة عديدة وما يزال يعوزنا فيها كتاب واف ملائم لبرامج الدراسة الجامعية. ومن أجل هذا عمدت منذ بداية تدريسى الجامعى إلى عرض الجغرافيا فى محاضرات مخصوصة . ومنذ ذلك الحين وسعت خطة بحثى ، فألممت بمؤلفات « فارنيوس » و « بوفون » و « لولوف » ، وتابعت ما نشر من أوصاف لبعض البلدان والأقطار بكل ما ورد عنها من تفاصيل فى كتب أصحاب الرحلات البارعين ، وفى المجلات المختلفة ، وفى منشورات أكاديميتى باريس واستكلهم . وهذا كله قد صغته نسقاً نظرياً أقدم عنه تخطيطاً موجزاً ، ومنه تستطيعون أن تحكموا إذا كان يباح لطالب المعرفة أن يجهل هذه الأمور . . »

٥ — ملاحظات عن الشعور «بالجميل» و«الجليل» وعن النساء (١٧٦٤) (١) :

« .. إن بعض الناس قد يجدون المتعة فيما يثير الاشمئزاز عند غيرهم ، أو يشعرون بنفور شديد من أمور لا يبالى بها الآخرون وافتتان إنسان بشيء من الأشياء هو فى أغلب الأحيان سر لكل واحد آخر . سأنظر إلى هذه الغرائب نظرة ملاحظ لا نظرة فيلسوف . إن الأشخاص ذوى البدانة الذين ينظرون إلى طاهى طعامهم نظرة غيرهم إلى أفضل المؤلفين ، والذين يحفظون ما لديهم من روائع الفن والذوق فى مخزن المأكولات ، يطربون أيضاً طرباً عظيما حين يسمعون نكتة ذات غلظة وجفوة ؛ إنهم يريدون من الكتب أن تقرأ لهم استجلاباً للنوم ؛ وأعظم ما يشعل حماستهم هو حساب أرباحهم . ومن الناس من يرى فى المرأة مجرد أداة للمتعة واستفراغ الشهوة ..

لن أقف عند هؤلاء ، وأنتقل إلى تلك المشاعر « الرقيقة » التى لا ينضب معينها بمثل تلك السرعة ، والتى كثيراً ما تكشف عن العواطف الفاضلة وعن الموهبة والفطنة ، دون أن أستثنى منها النشوة العليا التى كان يستشعرها المستكشفون من طراز « كبلر » ...

و« الجليل » و« الجميل» يؤثران فينا تأثيراً مختلفاً . والشخص الذى يستشعر فى نفسه روعة الجليل يبدو على ملامحه الجد غالباً ، والصرامة

(١) كانط : « ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل » ترجمة فرنسية بقلم روجر كيف ، باريس ١٩٥٣ ص ٣٤—٤٠ . (رابل : « كانط » ص ٦١ — ٦٣).

والتجهم أحياناً ، في حين أن جاذبية الجميل وحيويته تعلن عن نفسها في العيون المشرقة والابتسامات الوضاءة وفي المرح المنبسط أحياناً ...

إن صدورنا لا تستطيع أن تفعم بالتعاطف لما ينتاب كل واحد من الناس . ولو أمكن ذلك لرأينا الإنسان الفاضل سابحاً على الدوام في بحر من الدموع ، ولأضحى في عداد العاطفيين القاعدين : إن طفلا يتألم يملأ قلوبنا حزناً ، وإن كنا نسمع ، دون أن نتأثر ، عن معركة قتل فيها مئات من الناس ! والإنسان ، لمجرد رغبته في مجاملة الناس ، قد يصبح كاذباً أو سكيراً أو ما هو شر من هذين .

إن شيئاً مما يسميه الفرنسيون « روح الخفة والدعابة » قد يدل على مشاعر رقيقة ، ولكنه مضاد لما هو « جليل » ، فان صاحب هذه العقلية مولع بكل ما هو متكلف مصنوع : الشعر الذي يمكن أن يقرأ من خلف ومن قدام ... وصفوف المجلدات الفاخرة رتبت ترتيباً أنيقاً على الرفوف ؛ يقتني مصباح ابكتيوس ، وقفاز تشارلس الثاني عشر ، ويحرص على اقتناء كل نادر غريب ...

لقد خلصت إلى نتيجة وطنت عليها نفسي ، وهي أنه في التخطيط الكبير الذي رسمته الطبيعة ، قد يكون في المتباينات المثيرة للسخرية ما يؤدي إلى كل متكامل يحول قصر نظري دون رؤيته . إن قليلين جداً من الناس تصدر أعمالهم عن مبادىء ؛ وهذا أمر حسن : وكلما كانت المبادىء أعم وكان التزام الشخص لها أثبت كان الضرر أشد وأبلغ . وفي أكثر الأحيان تصدر تصرفات الناس عن دوافع

رقيقة . وهذا شيء عظيم : فهم على ضآلة فضلهم فى تصرفاتهم إنما يحققون المقاصد الكبيرة التى رسمتها الطبيعة كما تصنع الغرائز فى عالم الحيوان . وأكثر الناس يعيشون على المصالح الشخصية ؛ وهذا أيضاً شيء سائغ ولا غبار عليه . فان المصلحة الشخصية تجعل منهم أهل جد وحذر وعناية . إنهم يزودون الناس بالأحساس الركين الذى تستطيع النفوس الأكثر رقة ولطافة أن تستند إليه فى نشر الجمال والانسجام .

ليس ذكاء النساء دون ذكاء الرجال ، ولكنه ذكاء جميل . أما ذكاؤنا نحن فقد لزم أن يكون عميقاً مقارباً للجليل . والأفعال الجميلة تؤدى فى راحة ويسر . والمرأة التى تتكبد مشاق العلم والتحصيل لتظفر باعجاب الرجال إنما تقضى على مزايا الجنس اللطيف ؛ والمرأة التى تحشو رأسها باليونانية مثل « مدام داسييه » ، أو تتولى قيادة المجادلات العلمية عن الميكانيكا مثل « المركيزة دوشاتليه » ، لا ينقصها إلا أن تكون ذات لحية ليتحقق لها التعبير عن العمق الذى تطمع فيه ! وكما أن من غير اللائق للمرأة أن تفوح منها رائحة البارود ، كذلك مما لا يليق بالرجل أن يتطيب بعطر المسك . ولما كان الرجال يعلمون أن نظرة دلال واحدة من المرأة تسبب للرجل من الحرج والارتباك ما يزيد على أعوص الأسئلة الأكاديمية ، فقد عمدوا ماكرين إلى تشجيع النساء على النظر العقلى وأخذوا بعد ذلك يبدون لهن من العطف والعون ما يدعم فضلهم

عليهن . وزهو النساء بأنفسهن ، ذلك الزهو الذى كثيراً ما يشدد عليه التنكير ، هو عيب ولكنه جميل ولا ضرر منه على الإطلاق : النساء يستعرضن ذكاءهن وذوقهن ريزدن بذلك من فتنهن ، وتوجيه النقد إلى هذا شىء قبيح ...

فى فرنسا ، المجالس والمحافل كلها تشرف عليها النساء ؛ ومحفل بغير سيدات سرعان ما يخيم عليه الضجر والملل : إنهن يضفين على المجتمع أنغاماً حلوة ؛ ولما كانت الحلاوة المجردة أسرع إلى إثارة الاشمئزاز ، فقد وجب على الرجل أن يضيف الجد والنبل ...

وفى فرنسا لا يسأل الزائر : هل السيد بالدار ؟ ولكنه يسأل : هل السيدة بالدار ؟ السيدة متوعكة المزاج ... السيدة ... إن المرأة مركز كل شىء هناك . ولكن حظها من التكريم ، على الرغم من هذا كله ، ليس أكبر من حظه : فان الرجل الذى يغازل لا يعرف الاحترام الحقيقى ولا الحب العميق » (١) .

٦ — تردد فى الحكم على رؤية الأرواح (١٧٦٦) (٢) :

« إننا نكتشف قلة الدقة فى الموازين المستعملة لدى التجار إذا غيرنا وضع الصنج فى كفتى الميزان . وعلى هذا النحو يكشف التحيز العقلى عن نفسه .

---

(١) كانط : « ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل » ص ٥٤ .

(٢) كانط : « أحلام راء للارواح موضحة بأحلام الميتافيزيقا » (رابل : « كانط » ص ٧٩ — ٨٠) .

وقد طهرت نفسى من الأفكار المسبقة وأخليتها من التقديس الأعمى للأشياء ، وجعلت ذهنى مرحباً بجميع الحجج التى يدلى بها غيرى ، سواء جاءت مؤيدة لحكمى السابق أو مبطلة له . إن حكم إنسان يفند آرائى هو حكمى ، بعد أن أكون قد وزنته أولا فى ميزان حبى لنفسى ثم عارضته . وإنى أضع نفسى فى موقف ذهن غريب عنى وأحلل أحكامى ، ثم أخفى ما لدى من بواعث ، ناظراً إليها من وجهة نظر الآخرين : هذا هو طريقى الوحيد للوقاية من الخداع . . .

ولست أجد فى ذهنى تشبثاً برأى يميل بى إلى التحيز ، اللهم إلا شيئاً واحداً . إن ميزانى العقلى ليس خالياً خلواً تاماً من التحيز فى آخر الأمر : فإن إحدى كفتيه المنقوش عليها عبارة « الأمل فى المستقبل » قد امتازت على الأخرى امتيازاً آلياً يجعل الحجج ذات الوزن الثقيل أرجح وزناً من النظرات ذات الوزن الخفيف فى الكفة الأخرى . تلك هى الشائبة الوحيدة التى لا أستطيع إصلاحها ولا رغبة لى قط فى إصلاحها . وأعترف أن تلك الحكايات التى تروى عن ظهور أرواح الأموات ذات ثقل ملحوظ فى ميزان الأمل ، ولكنها تبدو عند النظر العقلى هواء خواء . ولست أتجرأ على أن أنكر إنكاراً تاماً أن يكون فى مختلف حكايات الأشباح نصيب من الصحة . وإنى أشك فى كل حكاية منها على انفراد ، فى حين أمنحها كلها — مجتمعة — شيئاً من ثقتى بها .

وأزعم أن هذه الدراسة قد جمعت كل ما هو معروف عن الموضوع . وقد يصح أن نسمى « بنوماتولوجيا » (علم الأرواح) نظرية جهلنا جهلا لا مناص منه بنوع افتراضى من الوجود : والآن أنحى جانباً نظرية الأرواح كلها بعد أن استقرت وفرغ منها ؛ ولن أدعها تشغل بالى فى المستقبل . وسأكون قادراً على أن أستعمل قدرتى الذهنية اليسيرة فيما هو أنفع من موضوعات أخرى »

ونجد بيانا آخر عن صراع كانط مع نفسه فى خطاب كتبه فى ٧ من فبراير ١٧٦٦ إلى صديقه « موسى مندلسون » ، ويقول فيه :

« أرسل إليك بالبريد طائفة من الأحلام ، وأتوسل إليك بكل احترام أن تتفضل بالاحتفاظ بنسخة لنفسك ، وأن ترسل النسخ الست الأخرى إلى . . . إنها تمثل تخطيطاً سريعاً ، لا لمعالجة هذه المسائل ، بل للطريقة التى ينبغى أن تعالج بها . وسيكون حكمك عليها أكبر القيمة عندى » .

ويبدو أن « مندلسون » قد أدلى برأيه فى الموضوع : ففى الرد الذى أرسله كانط فى ٨ من أبريل ١٧٦٦ نراه يشير إلى « الحيرة التى عبرت عنها بشأن النغمة السارية فى مقالى الصغير » ، ثم يقول :

« ولست أدرى إذا كنت ، عند تصفحك لمقالى المشوش بعض الشيء ، قد لاحظت شيئاً من أعراض التهيج الذى كنت فيه حين

كتبته . وقد كنت قبل ذلك قد تعجلت فطلبت أن أعرف شيئاً عن رؤى سويدنبرج من أشخاص أتيح لهم أن يعرفوه ، وأخيراً التمست كتبه جميعاً . وهذا كله قد أثار لغطاً كثيراً ، وبدا لى أننى لن أنجو ممن يلاحقوننى بالأسئلة عن هذا الأمر ما لم أبادر بإيراد جميع النوادر التى يفترض الناس إلمامى بها . وقد كان علىّ أن أفكر فى منهج أعبر به عن أفكارى دون أن أتعرض لسخرية الناس ، فقررت أن أسبق تهكمهم ، فأسخر أنا من نفسى . وقد كنت فى هذا مخلصاً الإخلاص كله . وحالتى النفسية الآن تبعث على السخرية : فأنا لا أستطيع أن أمنع نفسى من الميل إلى مثل هذا النوع من الحكايات ؛ ويساورنى الخاطر بأنها ربما تكون صحيحة على الرغم مما اختلط بها من سخافات وخيالات.

ولقد كان لزاماً على أن أبين النقط الرئيسية بأوضح مما فعلت لولا أن الرسالة قد طبعت أولا بأول . إن أحداً لا يستطيع أن يثبت إمكان هذا الأمر أو استحالته ؛ ولو رأيت من يهاجم أحلام سويدنبرج ، مدعياً أنها مستحيلة لأخذت على عاتقى أن أدافع عنها» (١)

٧ – صور ومبادىء العالمين الحسى والعقلى – رسالة مقدمة إلى الجامعة لنيل الأستاذية (١٧٧٠) (٢) :

١ – فى النظر إلى مركب من جواهر ، ينتهى التحليل إلى جزء هو بسيط ، وينتهى التأليف إلى عالم من العوالم .

(١) انظر : رابل : « كانط » ص ٧٤ .

(٢) انظر : رابل : « كانط » ص ٨٨ – ٩٠ .

ولمعرفتنا بالعالم مصدران : « الذهن » و « الحــواس » . ومن الخطأ الكبير أن يعتقد بأن ما لا يمكن رؤيته بالبصر مستحيل . ويظن الناس أنه بواسطة المكان والزمان وحدهما تكون الأشياء الموجودة ذات علاقـات متبادلة فيما بينها بالضرورة . ولكن المكان والزمان إنما هما « ظاهرتان » .

٢ — إن جماع العـالم على إطلاقه يواجـه الفيلسوف بمشكلة عويصة : لأن من العسير أن ندرك كيف يتأتى للسلسلة التى لا تتم أبداً ، سلسلة الظروف التى يعقب بعضها بعضاً إلى ما لا نهاية ، أن تلتئم معا فى كل مؤلف . ومع ذلك فهذه المشكلة لا تتعلق « بالتصور الذهنى » للكل المؤتلف وإنما تتعلق بادراكه الحسى .

٣ — « الحساسية » هى ما للذات من « قابلية » ، وما لها من قوة على المدركات والصور الحسية عند تأثرها بحضور موضوع ما . و « الفهم » أو « التعقـل » هـو قـدرة الذات على أن تتمثل ما لا يمكن أن يؤثر فى الحواس . وموضوع الحساسية (أو المحسوس) كان يسمى فى مدارس القدماء باسم « الظاهرة » . والموضوع الذى لا يمكن أن يعرف إلا بواسطة الذهن كانوا يسمونه « النومين » .

٤ — والذوات تتأثر على وجـوه مختلفة بحضور الموضوعات ؛ وهـذه التأثرات أيضاً تعتمد على طبيعة الـذات . وما هـو مستقل عن هذه الظروف الذاتية متعلق بالموضوع بما هو كذلك . والأشياء المدركة حسياً تمثل الأشياء كما تبدو لنـا ، فى حين أن الأشياء

المعروفة بالذهن تمثل الأشياء كما هى عليه . ولفظ « الصورة » يدل على مبدأ داخلى بملكه الذهن من شأنه أن يربط المحسوسات ويرتبها بحيث تلتئم فى كل مؤتلف.

٥ — وإذن فالإدراك الحسى يتطلب « مادة » هى « الإحساس » ويتطلب « صورة » . وللذهن عملان : الأول إعطاء التصورات ، والثانى مضاهاتها وترتيبها بعضها مع بعض . ومهما يكن المدى الذى يبلغه استعمال الذهن فى الأحاسيس ، فانها تظل حسية تبعاً لمصدرها . وما يسبق استعمال الذهن استعمالا منطقياً يسمى « الظاهر » . والمعرفة التأملية الناشئة من مقارنة عدد من الظواهر تسمى « تجربة » .

٦ — يجبّ التنبه إلى ما فى لفظ « المجرّد » من التباس . فإن معناه الأول أننا لسنا بسبيل سمات معينة ؛ ومعناه الثانى أن التصور يلزم أن ينفصل عما قد ارتبط به فى التجربة . والتصور الذهنى يجرد الأشياء من كل ما هو حسى ، أعنى أنه يصرف النظر عنه .

٧ — من الخطأ أن ننظر إلى الحسى على أنه لا يعرف إلا على نحو مبهم ، وإلى الذهنى على أنه متميز . فالحسى قد يكون متميزاً جداً (ولنذكر الهندسة !) والذهنى قد يكون مبهماً جداً (ولنذكر الميتافيزيقا !) . وإنى أخشى أن يكون فولف بتفرقته المنطقية الصرفة قد قوّض أفضل مارسمته الفلسفة القديمة من تفرقة

بين الظاهرة والنومين . لقد صرف أذهان الناس عن هذه البحوث المهمة وحولها إلى تدقيقات منطقية صرفة .

٨ — لا مكان فى الميتافيزيقا لشىء من المبادىء التجريبية . فإن تصورات الميتافيزيقا غير موجودة فى الحواس بل فى الذهن الخالص وحده، كالإمكان ،والضرورة ، والجوهر ، والعلة ،وأضدادها بما هى لواحق لها .

٩ — والفلسفة الأخلاقية إنما تعرف بواسطة الذهن الخالص . وإبيقور قد أرجع مقاييس الأخلاقية إلى مشاعر السرور والغم : وقد كان الناس على حق حين هاجموه كما هاجموا شافتسبرى وأنصاره الذين تابعوه فى مرحلة من مراحل طريقه .

١٠ — إنما أعطيت للناس معرفة رمزية بالأشياء الذهنية .

١١ — مع أن الظاهرات ليست سوى ظواهر ، إلا أن معرفتنا بها معرفة حقيقية ، وهى تشهد على حضور موضوع ما .

١٢ — الظاهرات المعطيات للحواس الخارجية تفحص وتبسط فى الفيزيقا ، وظاهرات الحس الداخلى تفحص فى « السيكولوجيا التجريبية » . والإدراك الخالص يحتوى بعدُ على مكان وزمان وإن يكن خالياً من الأحاسيس .

١٣ — والعالم ، إذا اعتبرناه ظاهرة ، لا يمتد إلى الجواهر اللامادية ولا إلى علة العالم . إن العلة لا يمكن أن تكون موضوعاً

من موضوعات الحواس ، إذ أن الذهن نفسه إنما وجد بواسطتها وبواسطتها وهب قوة الحس . .

١٤ — وفكرة الزمان لا تتولد فى الحواس بل الحواس تستلزمها . والتعاقب لا يولد تصور الزمان ولكنه يقوم عليه ؛ وقد عرفوه تعريفاً فاسداً بقولهم إنه « سلسلة من الأشياء يوجد بعضها بعد بعض » : فإنى لا أستطيع أى أرى ما يعنيه لفظ « بعد » ما لم يكن لدى فكرة من قبل عن الزمان . الزمان نفسه كائن متخيل ، ولكنه شرط للإدراك الحسى ؛ إنه يحتوى على الصورة الكلية للظاهرات .

١٥ — وكذلك إمكان الإدراك الحسى الخارجى يستلزم المكان ومع ذلك فهو ذاتى ومثالى . وأغلب الألمان يتابعون « ليبنتز » فى القول بأن المكان إنما هو علاقة بين الأشياء الموجودة ، ومن ثم فهو يفنى بفناء الأشياء . وأكثر أصحاب الهندسة يتابعون الإنجليز فى تصورهم للمكان على أنه وعاء غير محدود للأشياء الممكنة . ونظرية الوعاء هذه وهم لا حقيقة له .

والرأى الأول يتصادم مع الهندسة : لأنه إذا كانت جميع خواص المكان مشتقة من علاقات خارجية تجريبية فقد يجىء يوم نكتشف فيه شكلا مستقيم الأضلاع محصوراً بين خطين مستقيمين . ولكن مع أن تصور المكان من حيث هو كائن حقيقى تصور متوهم ، فان الأشياء لا يمكن أن تظهر للحواس إلا بوسيط بين الجانبين ، هو قوة الذهن .

والزمان على اليقين ، غير منتزع من الإحساس بالموضوعات ، بل من فعل الذهن فى ترتيب محسوساته .

١٦ — وكيف يكون الفعل المتبادل ممكنا ؟ وعلى أى مبدأ تقوم العلاقات المتبادلة بين جميع الجواهر فى المكان ؟

٢٠ — إن جواهر العالم يمكن اشتقاقها جميعاً من جوهر واحد . ولو فرضنا وجودها بغير علاقة داخلية متبادلة لما وقع بينها فعل متبادل . ولا يمكن وجود مدبر للعالم ليس هو خالق العالم ...»

٨ — مولد الفلسفة النقدية : رسالة الى مرقس هرتس فى ٢١ من فبراير ١٧٧٢ (١) :

بعد سفرك من كونجزبرج ، فى فترة بين العمل والاستجمام الذى كنت فى أشد الحاجة اليه ، عاودت النظر فى الخطوط الرئيسية لما سبق لك ولى أن تباحثنا فيه من أفكار ، وحاولت أن أوثق عراها بالمعرفة كلها ، الفلسفية أو غيرها ، وأن أتحقق من مداها وحدودها . ورسمت تخطيطاً للكتاب ربما يكون عنوانه «حدود الحساسية والعقل » ، وقد تصورت فيه قسمين ، أحدهما نظرى والآخر عملى . . .

ولاحظت عند استقصاء البحث فى القسم النظرى أنه قد فاتنى

(١) رابل : «كانط » ص ٩٦ — ٩٧ .

شيء جوهري : فقد غفلت كغيري عن هـذا الشيء في بحوثي الميتافيزيقية ، مع أنه مفتاح السر كله في الميتافيزيقا .

لقـد سألت نفسي : ما العلاقـة بين تصوراتنا أو تمثلاتنا والموضوعات ؟ فلو فرضنا أن تصوراتنا ليست سوى ما يتولـد عن تأثر ذاتنا بالموضوعات ، تيسر أن نفهم أن هذه التصورات لابد أن تطابق الموضوعات . وإذن فكون الصور الحسية التي لدينا متعلقة تعلقاً محدداً واضحاً بالموضوعات الخارجية أمر مفهوم . . . ومن جهة أخرى إذا كانت الموضوعات نفسها متولدة عن تمثلاتنا على نحو تتصور الأفكار الإلهية على أنها أصول للأشياء الواقعيـة فمن الممكن أن تفهم المطابقة بين التمثلات والموضوعات . ولكن إذا صرفنـا النظر عن الأغراض الأخلاقيـة ، قلنـا إنه لا الذهن يولد موضوعاً بواسطة تمثلاته ولا الموضوع يولد شيئاً في الذهن . ومن هنا فإن تصورات الذهن الخالصة لا يمكن أن تجرد عن معطيات الحواس . إن لها مصادرها في طبيعة النفس ، ولكنها لا تتولد فيها عن الموضوعات ، ولا هي تولد بذاتها الموضوعات على غرار الذهن الإلهي .

في « الرسالة الجامعيـة » (١) اكتفيت بتفسير طبيعـة هـذه التمثـلات الذهنيـة تفسيراً سلبياً محضاً ، ببيـان أنها آثار في النفس أحدثتها الموضوعات . وقلت إن الصور الحسية تمثل الأشياء كما

---

(١) يشير كانط إلى الرسالة المقدمة إلى الجامعة لنيل الاستاذية سنة ١٧٧٠ وقد نشرنا جزءاً منها في هذا الكتاب ص ١٨٠ — ١٨٥ .

تبدو ،وأن التصورات الذهنية تمثل الأشياء كما هى . ولكن كيف إذن تكون هذه الأشياء معطيات لنا إذا لم تكن على الوجه الذى تؤثر به علينا ؟ ومن الجهة الأخرى إذا كانت هذه التمثلات الذهنية راجعة ، كلها إلى فاعليتنا الداخلية ، فمن أين يتأتى إذن اتفاقها المفترض مع الموضوعات التى ليست من توليدها ، إذا لم يكن هذا الاتفاق مؤيداً من التجربة ؟ هذا صحيح فى الرياضة ،لأن الموضوعات هناك كميات ونستطيع أن نولد كميات حين نأخذ وحدة ما عدداً من المرات . ولكن حين نكون بصدد كيفيات ، كيف يتسنى للذهن أن يكوّن بذاته تصورات تتفق معها الأشياء اتفاقاً صادقاً أميناً ؟ هذا سؤال يبين لنا أننا ما نزال فى غموض تام من جهة قوانا العقلية .

أستطيع دون أن أتناول هذا الأمر هنا بالتفصيل أن أقول إننى قد حققت النقطة الرئيسية فيما أنا بسبيله ،وفى مقدورى الآن أن أكتب مؤلفاً عن « نقد العقل الخالص » .

فى مسائل ذات طابع دقيق كهذا لا شىء هو أكثر تعويقاً للإنسان من أن يشغل نفسه انشغالا شديداً بأفكار تخرج عن هذا المجال . والعقل فى لحظات هدوئه أو سعادته يجب على الدوام أن يكون مفتوحاً لبعض ما يعرض من سوانح ، دون أن يرهق نفسه إرهاقاً مستديماً . لا بد دائماً أن تكون غاية التلهى والتسلى أن يحفظ على

ملكاتنا من المرونة وخفة الحركة ما يعيننا على أن نرى الموضوعات رؤية جديدة من كل وجه ؛ وبذلك نوسع وجهة نظرنا وننقلها من نظرة مجهرية (ميكروسكوبية) إلى نظرة كلية ، ويتخذ الذهن على التوالى كل ما يمكن تصوره من وجهات نظر ، مختبراً ملاحظات كل منها على ضوء جميع وجهات النظر الأخرى .

٩ — « نقد العقل الخالص » (١٧٨٠) :

(١) الميتافيزيقا والنقد :

« إن أمر العقل الإنسانى فى جزء من معارفه أمر عجيب : فهو محمل بأسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها أن يعرض عنها ، ولكنه لا يستطيع أيضاً أن يجيب عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من طاقات ...

وميدان هذه المعارك الجدلية التى لا نهاية لها يسمى بالميتافيزيقا .

وقد مضى حين من الدهر كان الناس يطلقون عليها اسم « ملكة » العلوم جميعاً ... ولكنها أصبحت فى العصر الحديث بحكم تغير « الموضات » موضع زراية وتحقير ... وفى وقتنا هذا أخذت تسيطر على الناس حال من اللامبالاة تتحدى العقل بأن ينهض بأشق مهامه ، وأعنى بها معرفته لنفسه ، وأن يقيم « محكمة » تقضى

---

(١) كانط : « نقد العقل الخالص » (مقدمة الطبعة الأولى) ترجمة إنجليزية بقلم نورمان كمب سميث ، لندن ١٩٣٣ ص ٧—١٥—ترجمة فرنسية بقلم بارنى ، باريس ص ٩—١٤ .

فى الأمر ، فتؤيد من ادعاءاته ما تراه مشروعاً وترفض منها ماليس له سند . هذه المحكمة ليست سوى « نقد العقل الخالص » نفسه .

إن عصرنا فى جوهره هو عصر النقدية . والنقد الذى أقصده هنا ليس نقداً للكتب والمذاهب ، بل هو نقد لقوة العقل عموماً وقدرته على تحصيل المعرفة دون اعتماد على التجربة . . . وإنى لأعلل نفسى بأنى فى سلوكى هذا الطريق وجدت سبيلا إلى الاحتراز من جميع تلك الأضاليل التى جعلت العقل فى صراع مع نفسه وهو بمنأى عن التجربة . إن العقل الإنسانى وحدة كاملة ، بحيث أن المبدأ الذى نصطنعه لو أخفق فى الإجابة عن سؤال واحد من الأسئلة التى فرضها على نفسه جاز لنا أن نطرح المبدأ كله اطراحاً : ففى هذا النمط من الاستقصاء يكون اليقين مطلباً لا غنى عنه ، ويكون كل ما يشبه الظن والافتراض أمراً محظوراً . وانى أدع للقارىء أن يحكم على مبلغ وفائى بما عاهدت نفسى عليه .

إن مناط بحثى هو الذهن من حيث علاقته « بموضوعاته » . ومقصده البرهنة على أن تصوراته « الأولانية » ذات حجية وسند موضوعى . أما البحث فى الذهن نفسه وفى الملكات الذهنية التى هى قوامه فهو أيضاً بحث على جانب كبير من الأهمية ولكنه ليس بحثاً جوهرياً فيما قصدت إليه فى هذا الكتاب : لأن معقد المشكلة التى أعالجها هنا هو : ماذا يستطيع العقل أن يعرفه وهو مستقل

عن كل تجربة ؟ وليست المشكلة : كيف كانت ملكة المعرفة ذاتها ممكنة .

(ب) الاستيطيقا الترنسندنتالية : المكان والزمان (١) :

فرق كانط ، كما بينا ، بين «الحساسية» و «الفهم» ، وجعل العلم بالفروق التي تفصل بينهما هو المدخل إلى كل فلسفة ميتافيزيقية ودراسة «الحساسية» من هذا الوجه يطلق عليها في كتاب «نقد العقل الخالص» اسم «الاستيطيقا الترنسندنتالية» . ويعقد لها كانط في كتابه هذا فصلا قصيراً يقع في صحائف قليلة ، ولكنه — كما قال «بوترو» — «فصل بالغ الأهمية وافر النضج ؛ ولكل كلمة فيه مرماها البعيد» ؛ وقد وصفه «كونوفيشر» بأنه «أبدع ما كتب كانط ، ولربما كان الجزء الحاسم من آثاره ، أي الجزء الذي يسيطر على سائر الأجزاء ، سواء بمنهجه أو بنتائجه» . من أجل هذا رأينا أن نقدم للقارىء نموذجاً من أسلوب كانط في عرض نظرية النقد ، كما ورد في الفصل الثامن من الباب الأول ، تحت عنوان «ملاحظات عامة على الإستيطيقا الترنسندنتالية» . قال كانط :

«يلزمنا أولا ، تجنباً لما قد يقع من خلط أو تحريف في فهم مقصدنا ، أن نوضح على قدر المستطاع رأينا في ماهية معرفتنا الحسية بوجه عام . وما نريد أن نقوله بهذا الصدد هو أن الحدس ليس

---

(١) كانط : «نقد العقل الخالص»

شيئاً آخر سوى تمثل للظاهرات : فان الأشياء التي نشهدها ليست أشياء في ذاتها ، وعلاقاتها ليست في الواقع هي التي تبدو لنا ؛ فاننا إذا صرفنا النظر عن ذاتنا ؛ بل عن الطبيعة الذاتية لحواسنا عموماً ، وجدنا أن جميع الخواص وجميع نسب الأشياء في الزمان والمكان ، بل الزمان والمكان ذاتهما يتلاشيان ، لأن شيئاً من ذلك بما هو ظاهرة لا يمكن أن يوجد في ذاته بل فينا نحن فحسب . أما طبيعة الأشياء معتبرة في ذاتها مستقلة عن حساسيتنا ، فتبقى عندنا مجهولة بتمامها . إننا لا نعرف عن هذه الموضوعات إلا الوجه الذى نراها عليه ؛ وهذا الوجه الذى هو من خصائصنا يجوز جداً أن لا يكون لازماً لسائر الكائنات، وإن يكن لازماً لبنى الإنسان كافة . ليس من شأننا إلا هذا النحو من المعرفة ؛ والمكان والزمان هما صورتاه الخالصتان ؛ والإحساس هو مادته العامة . ولسنا نستطيع أن نعرف هاتين الصورتين إلا معرفة « أولانية » ، أى متقدمة على كل مشاهدة واقعية . ومن أجل هذا تسمى هاتان الصورتان حدسين خالصين . أما الأحساس فبخلاف ذلك : إنه العنصر الذى تستمد منه معرفتنا اسم المعرفة « الآخرانية » ، أى اسم الحدس التجريبي . وهاتان الصورتان ملازمتان لحساسيتنا ، ضرورة واطلاقاً ، مهما تكن طبيعة أحاسيسنا ؛ وهذه الأحاسيس قد تكون مختلفة جداً . وإذا فرضنا أننا رفعنا حدسنا إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه من وضوح فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام نحو معرفة طبيعة الأشياء ذاتها : لأننا على أى

حال لن نعرف معرفة صحيحة إلا الوجه الذى يكون عليه حدسنا ، أى حساسيتنا الخاضعة دائماً لشرطى المكان والزمان ، وهما ملازمان أصلا للذات العارفة . أما معرفتنا لطبيعة الأشياء فى ذاتها فأمر مستحيل علينا ، ولو توصلنا إلى أن نعرف — بأوضح معرفة — ظاهرات تلك الأشياء ، وهى الأمر الوحيد الذى هو فى طاقتنا .

أما الزعم بأن كل حساسيتنا إن هى إلا تمثل للأشياء غامض ، يحتوى على كل ما تشتمل عليه هذه الأشياء فى ذاتها ولكن فى صورة طائفة من الإشارات والتمثلات الجزئية لا يستطاع تمييز بعضها عن بعض تمييزاً دقيقاً ، فهو تحريف لتصور الحساسية ولتصور الظاهرة على نحو يجعل نظريتها فارغة عديمة الجدوى . إن الفرق بين تمثل غامض وتمثل واضح فرق منطقى بحت ولا ينصب على الفحوى : فإن تصور « الحق » مثلا بمعناه الشائع يحتوى دون شك على كل ما يستطيع أن يستخرجه منه أشد أنظار العقل رقرقة ؛ غير أن الاستعمال العامى والعملى لا يعى مختلف الأفكار المتضمنة فى هذا التصور . ولكننا لا نستطيع أن نقول من أجل ذلك إن تصور العامى تصور حسى يدل على ظاهرة فحسب ، لأن الحق لا يمكن أن يكون موضوع معاينة ظاهرة ، وإنما تصوره فى الذهن ، ويمثل صفة (الصفة الأخلاقية) من صفات الأفعال تختص بتلك الأفعال فى ذاتها . أما تمثل جسم فى الحدس فلا يحتوى على شىء يمكن أن يختص بموضوع معتبر فى ذاته ، بل يحتوى على ظهور شىء وعلى كيفية تأثرنا به : وهذه القابلية عند ملكة المعرفة الإنسانية التى تسمى بالحساسية تبقى دائما متميزة كل التميز عن معرفة الموضوع فى ذاته ، حتى لو وصلنا إلى أعماق الظاهرة ... »

١٠ — «التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة» (١٧٨٣):

(ا) تقديم الكتاب (١) .

وضعنا هذه « التمهيدات » لا لطلاب العلم ، بل لمن يعدون أنفسهم لمهنة التعليم . على أن هؤلاء لن يجدوا فى كتابنا هذا عرضاً منظماً لعلم جاهز ، وإنما يستعينون به فى الكشف عن العلم نفسه :

إن من الباحثين من يرون أن تاريخ الفلسفة — قديمة أو حديثة — عبارة عن فلسفتهم ذاتها . ونحن لم نكتب لهم هذه « التمهيدات » . ويجب عليهم أن ينتظروا إلى أن يتسنى للذين يحاولون أن ينهلوا من مصادر العقل نفسه أن يفرغوا من مهمتهم ، وعندئذ يأتى دورهم فى إظهار العالم على ما تحقق لهم . ولكن مما يؤسف له أنهم يرون أن لا شىء يمكن أن يقال إلا وقد قيل من قبل . وهو قول يمكن أن يتخذ تنبوءاً عن كل عمل يتم فى المستقبل ؛ لأنه ما دام الذهن الإنسانى قد خاض قروناً عديدة فى أمور لا حصر لها وعلى أنحاء مختلفة ، فليس أيسر من أن نجد لكل فكرة جديدة شبيهاً لها من بعض الوجوه فى أقوال القدماء .

ومقصدى أن أقنع جميع من يرون أن الميتافيزيقا جديرة بالدراسة بأنه لا بد لهم من أن يقفوا عملهم لحظة ، وأن يتجاهلوا كل ما صنع حتى

---

(١) كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة » الترجمة الفرنسية ، جيلان ، باريس ١٩٣٠ ص ٧ بع الترجمة الانجليزية بقلم كاروس ، لندن ص ١ بع

اليوم، وأن يوجهوا همهم أولا إلى وضع السؤال الآتى : « هل من الممكن إطلاقاً وجود شيء كالميتافيزيقا ؟ »

إذا كانت الميتافيزيقا علماً ، فكيف أنها لم تستطع أن تظفر كالعلوم الأخرى، بموافقة إجماعية دائمة ؟ وإذا لم تكن علماً ، فكيف استطاعت أن تسترسل فى مزاعمها ، وأن تخدع الذهن الإنسانى بآمال لا تنقطع أبداً ولا تتحقق أبداً ؟ سواء أثبتنا علمنا أو جهلنا فى هذا الصدد فلا بد لنا أن ننتهى إلى نتيجة قاطعة عن طبيعة ذلك العلم المزعوم ، لأنه لم يعد من المستطاع أن نبقى معه على هذه الحال زمناً طويلا . ويبدو أنه مما يكاد يستوجب السخرية أنه بينما العلوم الأخرى كلها ماضية فى طريق التقدم بلا توقف ، نجد هذا العلم الذى يريد أن يكون عين الحكمة ويلتمس كل واحد قوله الفصل . يدور دائماً فى مكانه لا يبرحه ، ولا يخطو إلى الأمام خطوة واحدة وقد نتج عن هذا أن تفرق أتباعه شيعاً ، وليس من المعقول أن الذين يأنسون فى أنفسهم المقدرة على النبوغ فى العلوم الأخرى يقبلون المجازفة بصيتهم فى هذا العلم الذى يستطيع أى واحد ، مهما يبلغ جهله فى الأمور الأخرى ، أن يصدر فيه أحكاماً فاصلة ، لأنه لا يوجد بعد فى هذا الباب موازين ولا مقاييس مضمونة لتمييز المعرفة السليمة من الثرثرة التافهة .

وليس أمراً خارجاً عن المألوف فى علم كان موضوع بحوث

مستفيضة ، إذ يساور الناس العجب مما بلغه من تقدم ، أن يخطر لأحدهم أن يتساءل هل هذا العلم ممكن وعلى أى وجه . ذلك بأن العقل الإنسانى مولع بالبناء إلى حد أنه كثيراً ما يشيد برجاً ثم يهدمه ليفحص عن طبيعة أساسه . إن من أراد أن يسلك سبيل العقل والحكمة لا تفوته الفرصة أبداً ، ولكن التباطؤ فى السعى إلى الإصلاح يجعل تحققه دائماً أشد عسراً .

إن تساؤلنا عن إمكان علم ما ينبنى على افتراض أننا نشك فى وجوده . ومثل هذا الشك إهانة لأناس ربما كانت كل بضاعتهم هذه الجوهرة المزعومة . ولذلك وجب على من يثير الشك أن يتوقع المعارضة من جميع الجهات ...

بيد أنى لا أتردد فى التنبؤ بأن قارىء هذه « التمهيدات » إذا كان قادراً على أن يفكر بنفسه تفكيراً مستقلا ، سوف لا يقتنع بالشك فى علمه المتقدم ، بل إنه سيقتنع بعد ذلك كل الاقتناع بأن علماً كهذا لا يمكن أن يوجد ما لم يستوف الشروط التى وضعناها هنا والتى يعتمد عليها إمكانه ؛ وأنه لما كان هذا لم يعمل قط حتى اليوم ، فليس لدينا بعد ميتافيزيقا .

لكن من حيث أن الطلب على الميتافيزيقا لا ينقطع أبداً ، لأن مصالح العقل الإنسانى الشامل قد ارتبطت بها ارتباطاً وثيق العرى ، فلا بد من الإقرار بأن إصلاحاً حاسماً ، بل أن ميلاداً جديداً للميتافيزيقا ، على

نحو مبتكر لم يسبق إليه ، هو شيء لامناص من وقوعه على الرغم من العوائق التي يمكن أن تقام في سبيله فترة من الزمان .

* * *

منذ بحوث « لوك » و « ليبنتز » ، أو بعبارة أدق منذ نشأة الميتافيزيقا بقدر ما نعرف من أقدم حقبة من تاريخها ، لم يحدث شيء هو أبعد تأثيراً في مصير ذلك العلم من الهجوم الذي شنه عليه « ديفيد هيوم » . لم يلق « هيوم » ضوءاً على هذا الضرب من المعرفة ولكنه لا ريب قد أومض شرارة كان من الممكن أن ينبثق منها الضوء لو أنها مست مادة قابلة للاحتراق ولو أنها وجدت من يتعهد نارها ويرعاها .

كان منطلق « هيوم » من فكرة ميتافيزيقية واحدة ولكنها مهمة ، وهي فكرة « العلة والمعلول » ، مع مشتقاتها من القوة والأثر الخ ... لقد تحدى العقل الذي يزعم أنه ولد هذه الفكرة من نفسه بأن ساءله أن يبين له بأي حق يظن أن شيئاً ما قد أمكن أن يكون شأنه بحيث أنه متى وضع هذا الشيء لزم عنه ضرورة أن يوضع شيء آخر كذلك : إذ أن ذلك هو معنى فكرة « العلة . » وقد أثبت هيوم بدليل لا سبيل إلى نقضه أن من المستحيل على العقل إطلاقاً أن يتعقل « أولانيا » وبواسطة معان ذهنية ، علاقة تنطوي على ضرورة . إننا لا نستطيع البتة أن نرى لم يكون وجود شيء مستلزماً بالضرورة وجود شي آخر ، ولا كيف يكون تصور مثل هذه العلاقة قائماً على جهة

الأولانيــة . واستخلص هيوم من ذلك أن العقل قد ضل فى هذا المعنى ضلالا بعيــداً ، إذ توهم أن هذا المعنى واحد من أبنائه جاء من صلبه ، فى حين أنه فى الحقيقة ابن زنا ، حملته أمه المخيلة بعد أن أخصبها التجريب فوضعت تمثلات معينة تحت « قانون الترابط » ؛ فاشتبهت على العقل تلك الصورة الذاتية المستمدة منــه — وهى ضرورة العادة — بضرورة موضوعية مستمدة من المعرفة . وخلص الفيلسوف من ذلك إلى أن العقل لا يملك القوة على تعقل مثل هذه العـــلاقات ، ولو على جهة العموم ، لأن معانيه لن تكون حينئذ إلا خيالات محضة ، ولأن جميع معارفه « الأولانية » المزعومة لن تكون إلا تجارب شائعة قد وسمت بميسم مزيف . ومعنى هذا أنه لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد البتــة شيء من قبيل الميتافيزيقا (١) .

مهما يكن يبدو فى النتائج التى انتهى إليها « هيــوم » من تعجــل وشطط ، فإنها كانت مع ذلك قائمة على بحث وتمحيص ، وقد كان هذا البحث خليقاً أن يظفر بوافر العناية من جانب أصحاب الأذهان اللماحة

(١) لكن هيوم قد أطلق اسم « الميتافيزيقا » على تلك الفلسفة الهدامة نفسها ، وجعل لها قيمة كبيرة . وقد قال: « إن الميتافيزيقا والأخلاق هما أهم فروع ذلك العلم ، أما الرياضة وعلم الطبيعة فلا تكادان تبلغان هذه الأهمية » . لكن هذا الرجل الثاقب الذهن لم ينظر إلا فى المنفعة السلبية الناتجة من الحد من غلواء العقل النظرى وتسوية المنازعات الكثيرة وإنهاء المجادلات الطويلة التى أضلت الجنس البشرى . لكنه أغفل الضرر الايجابى الناتج من حرمان العقل من أهم نظراته التى تستطيع وحدها أن ترسم للارادة المقصد الأسمى الذى ينبغى أن تتوخاه جهودها جميعاً

(كانط)

من معاصريه ، لتوجيه جهودهم بقدر الإمكان نحو حل للمشكلة أكثر توفيقاً وفى الاتجاه الذى رسمه له : وهذا كله ربما كان ينتج إصلاحاً للعلم شاملا .

ولكن الحظ العاثر الذى لازم الميتافيزيقا فى كل زمان قد شاء أن يكون « هيوم » غير مفهوم من أحد من الناس : وإن المرء لا يسعه إلا أن يحس شيئاً من الألم حين يرى كيف أن خصوم ذلك الرجل — من « ريد » إلى « أوزوالد » إلى « بيتى » وأخيراً إلى « بريستلى » — قد فاتهم عقدة المشكلة فواتا تاما ؛ وكيف أنهم إذ سلموا دائماً بما ارتاب هو فيه (١) وأثبتوا فى عنف وفى غير قليل من الوقاحة ما لم يخطر قط على باله أن يرتاب فيه (٢) ، قد أغفلوا التفاتاته إلى الإصلاح إغفالا جعل كل شىء يبقى على حاله وكأن شيئاً لم يحصل قط .

* * *

لم تكن المسألة أن نعرف هل فكرة « العلة » فكرة صحيحة ، وعملية ، ولازمة لكل معرفة للطبيعة : فإن هذا أمر لم يضعه هيوم موضع الشك أبداً ؛ بل المسألة أن نعرف أهى فكرة يتصورها العقل تصوراً « أولانيا » ؟ . وهل لها بهذا الاعتبار حقيقة باطنية مستقلة عن كل تجربة ، ومتضمنة استعمالا أوسع من استعمالها فى موضوعات

---

(١) يعنى كانط أنهم سلموا بأن تصور العلية من تصورات الذهن « الأولانية » : وهذا ما تشكك فيه هيوم .

(٢) يعنى كانط أنهم أثبتوا أن تصور العلية تصور صحيح ونافع ولا غنى عنه : وهذا ما لم يشك فيه هيوم قط .

التجربة فقط : هذا ما كان « هيوم » ينتظر عنــه جواباً . وبالاجمــال إنما كانت المسألة هى معرفة « أصل » هذه الفكرة ، لا عدم الاستغنــاء عنهــا فى الاستعمال . ولو تحدد هذا الأصل لتحددت لنــا شروط استعمالها ومجالات تطبيقها من تلقــاء نفسها .

إن خصوم هــذا الرجل العظيم كان يجب عليهم ، لمعالجة المشكلة علاجاً شافياً ، أن يوغلوا فى بحث طبيعة العقل من حيث اشتغاله بالفكر الخالص ؛ لكن هذا أمر لم يكن يلائم هواهم ، فوجدوا وسيلة أيسر للمعاندة دون أى تبصر ، وهى الرجوع « إلى « الحس المشترك » (أو الذوق العــام) (١) . أجــل إن من أكبر نعم الله على المرء أن يرزقــه فهماً مستقيما ، أو ذوقاً عاماً سليما كما قد سمى أخيراً . ولكن هذا الفهم الصحيح يجب أن يتجلى فى الأعمال بما يبديه المرء من فكر رشيد أو قــول سديد ، لا أن يتشدق به كوحى منزل ، كلما أعوزه الدليــل المعقول على ما يقول . إن الالتجاء إلى الذوق العام حين يقصر التبصر والعــلم لا قبــل ذلك : تلك إحدى البدع التى ابتدعها أهــل الفطانة فى العصور الحديدة ؛ وبها يستطيع أتفه الثرثارين أن يرفــع رأسه بكل اطمئنان لمكابرة أمتن الأذهان . ولكن ما دامت هنالك بقية من بصيرة فستصون صاحبها من أن يعمد إلى مثل هذه الأساليب ؛ فما الالتجاء إلى الذوق العــام ، إذا تدبرناه فى وضوح ، إلا رجــوع إلى رأى الجماهير . ولعمرى إن تصفيق الجماهير لأمر يخجل منه الفيلسوف

(١) gesunder Verstand

لكن المهرج الشعبي يزهو به ويتكبر . ويلوح لى أنه كان من حـــق « هيوم » أن يدعى لنفسه نصيباً من الفهم السليم يعدل نصيب « بيتى » وأن يدعى شيئاً آخر لم يرزقــه هذا قطعاً ، ألا وهو العقل الناقد الذى يفرض القيود على الذوق العــام حتى لا يضل فى متاهات النظر العقلى وحتى لا يبت فى شىء — إذا كان المجال مجال العقل وحده — ما دام لايستطيع أن يبرر مبادئه . وبهــذا الشرط وحده يبقى الفهم صحيحاً سليما . إن الإزميل والمطرقة ربما يكفيان فى صناعة قطعة من الخشب ، ولكن الحفر على النحاس يحتاج إلى المحفر : وكذلك الفهــم السليم (١) والفهـــم النظرى (١) كلاهما نافع ، ولكن كل فى مجاله : فأحدهما نافع فى الأحكام التى تستعمل مباشرة فى التجربة ، والثانى فى الأحكام الشاملة المستمدة من التصورات الخالصة ، كما فى الميتافيزيقا ؛ ففى هذا المجال لا يحق للذوق السليم أن يطلق أحكاماً ، وإن يكن قد تسمى بهذا الاسم الذى لا ينطبق عليــه فى حقيقة الأمر .

* * *

إنى أعترف فى صراحة بأن تنبيــه « ديفيد هيوم » هو أول شىء أيقظنى من سباتى القطعى منذ سنوات عديدة ، وهو الذى وجه بحوثى فى الفلسفة النظرية وجهة جديدة كل الجدة . شتان ما كان بينى وبين التسليم بالنتائج التى انتهى إليها والتى إنما نشأت من أنه لم يكن يتمثل المشكلة فى جملتهـا وإنما تناولها من جانب واحد ، وهو جانب لا يستطيع

---

(١) spekulativer Verstand

وحده دون نظر فى المجموع أن يفسر لنا شيئاً . إننا إذ انطلقنا من فكر محقق ولكن غير مبسوط قد تركه لنا آخر ، صح لنا أن نأمل بمداومة التفكير أن نذهب إلى أبعد مما ذهب الرجل الألمعى الذى أمدنا بالشرارة الأولى لهذا الضوء .

لهذا حاولت أولا أن أرى إذا كان من الممكن أن نتمثل اعتراض « هيوم » فى صورة عامة . وسرعان ما رأيت أن فكرة (العلاقة بين العلة والمعلول ليست هى الفكرة الوحيدة التى بفضلها يتصور الفهم « أولانيا » علاقات بين الأشياء، وتبينت فضلا عن ذلك أن الميتافيزيقا مؤلفة كلها من مثل تلك العلاقات ، فأردت أن أستوثق من عددها ، ورغبت فى ردها إلى مبدأ واحد ، فنجحت فى ذلك ، ثم انتقلت إلى استنباط هذه التصورات من ذلك المبدأ ، بعد أن استيقنت أنها لم تستمد من التجربة وهو ما كان يخشاه هيوم ، وإنما مصدرها الفهم الخالص . وهذا الاستنباط الذى كان يبدو أمراً مستحيلا فى نظر سلفى الأريب ، والذى لم يخطر على بال أحد قبله ، وإن يكن كل واحد يستعمل هذه التصورات بكل اطمئنان دون فحص عن الأساس الذى تقوم عليه قيمتها الموضوعية — أقول قد كان هذا الاستنباط أصعب ما يشرع فيه الناظر الذى يبتغى مصلحة الميتافيزيقا : والأدهى من هذا أن الميتافيزيقا على نحو ما كانت ، لم تستطع هاهنا أن تمدنى بأى معونة ، لأن هذا الاستنباط وحده إنما يجعل الميتافيزيقا ممكنة . أما وقد نجحت فى حل مشكلة « هيوم » ، لا بالنسبة إلى حالة معينة فحسب بل بالنسبة إلى ملكة العقل

الخالص بأسرها ، فقد تيسر لى أن أتقدم فى اطمئنان ، وان يكن تقدمى دائماً بطيئاً ، نحو الغاية التى رسمتها وهى أن أحدد كل مجا ل العقل الخالص حدوده ومحتوياته ، وذلك على جهة الاستيعاب وطبقاً لمبادىء عامة : وهذا ما تحتـاج الميتافيزيقا إليـه لكى تشيد بناءها وفقاً لمنهج يمكن الاطمئنان إليـه .

* * *

ولكنى أخشى أن يحصل لكتابى « نقـد العقل الخالص » ، الـذى يعالج حل المشكلة الهيومية مبسوطة فى أوسع نطاق ممكن ، ما حصل للمشكلة نفسها حينما أثيرت أول مرة ؛ وأكبر الظن أن هذا الحل لن يحكم عليه حكماً صحيحاً ، لأنه لن يفهم فهماً صحيحاً ؛ ولن يفهم فهماً صحيحاً ، لأن القراء قد يؤثرون أن يتصفحوا الكتاب تصفحاً عابراً دون أن يمعنوا النظر فيه من أوله إلى آخره ؛ وهم لن يكلفوا أنفسهم هذا العناء ، لأن الكتاب وعر المسلك وفيـه غموض ومخالفة لكل الآراء المألوفة ، فضلا عن أنه مطول ممل . لكنى أعترف مع ذلك بأنى لم أكن أتوقع أن أسمع الفلاسفة يجأرون بالشكوى من قلة إقبـال الجمهـــور على قراءتهم والافتقار إلى السهولة والتسويق ، ونحن أمام خطر يتهدد وجود معرفة ملأت أسماع الدنيا وليس للإنسانية عنها غناء ، معرفة لا يستطاع تدعيم بنائها إلا وفقاً لأدق قواعد المنهج العلمى المضبوط . أجل إن التبسيط ممكن فى المستقبل ولكنه فى البداية غير مقبول . أما الشكوى من أن هنالك

شيئاً من الغموض نشأ بعضه من أن المشروع ضاف ، بحيث يجعل من الميسور أن يغفل القارىء عن النقط الرئيسية فى البحث ، فهى شكوى لها وجاهتها ، وبودى أن أتداركها فى هذه « التمهيدات » .

سيبقى كتاب « نقد العقل الخالص » الذى يعرض ملكة العقل الخالصة فى كل نطاقها وحدودها هو الأساس الذى تستند إليه هذه التمهيدات من حيث هى تمرينات تحضيرية : لأن نقدنا ينبغى أولا أن توطد أركانه ليكون علماً تاماً وافياً ، قبل أن نفكر فى أن نترك الميتافيزيقا على المسرح ، بل قبـل أن يكون لدينـا أمل بعيـد فى بلوغها .

ولقد جرت العادة ، منذ زمان طويل ، على أن نرى المعرفة القديمة البالية وقد برزت للناس على أنها جديدة ، فخلع عليها ثوب مذهبى قشيب فصل على طراز عجيب وتحت أسماء جديدة . وأغلب القراء قـد لا يتوقعون من « النقـد » شيئاً غير هذا . لكن هذه « التمهيـدات » ستبين لهم أن هاهنا علماً جديداً كل الجدة ، ربما لم يخطر على بال أحد من قبـل ، بل إن نفس فكرته كانت مجهولة ، وليس شىء مما تم حتى اليوم يمكن أن يكون ذا نفع له ، اللهم إلا ما يستفاد من شكوك « هيوم » ؛ على أن « هيوم » نفسه لم ينتبه إلى إمكان هذا العلم الصورى ، وإنما أراد أن يقود سفينته إلى مرفأ الأمان ، فرسا على شاطىء التشكك ، وتركها هنالك للركود والعطب . أما أنا فقصدى أن أقدم لها ربانا يستطيع بمراعاة الأصول الصحيحة لفن الملاحة ، وهى الأصول المستمدة من علم الكرة

الأرضية ، ويستطيع بعد التزود ببوصلة وخريطة بحرية وافية ، أن يقود السفينة فى أمان واطمئنان إلى حيث يشاء ...

* * *

إن أكثر الكتاب لم يرزقوا من نفاذ الأسلوب وأخذه فى الوقت نفسه بمجامع القلوب مثل حظ « هيوم » ، ولا من رصانته ورشاقته مثل حظ « موسى مندلسون » . بيد أنه كان فى مقدورى أنا أيضاً أن أجعل كلامى فى متناول الجمهور .. لو كان غرضى مقصوراً على أن أرسم مشروعاً وأن أترك لغيرى إنجازه ، ولو لم يكن همى خدمة العلم الذى وقفت جهودى عليه زماناً طويلا. والواقع أن المرء يحتاج إلى قدر كبير من الصبر والثبات وإلى غير قليل من إنكار الذات أيضاً ، لكن يؤثر على الظفر بنجاح مباشر عاجل الأمل فى استحسان مؤجل ولكنه أدوم وأبقى ...

والآن وقد أتممت العمل أقدم هنا تخطيطاً استطعت أن أرسمه وفقاً المنهج التحليلى ، فى حين أن العمل نفسه كان لابد من تحريره وفقاً المنهج التأليفى ، وذلك لكى يتيسر للعلم أن يعرض كل معاقده ومفاصله باعتباره الهيكل الملكة خاصة من ملكات المعرفة فى ارتباطها الطبيعى .

وإذا كان من القراء من لا يزال يجد غموضاً فى هذا التخطيط الذى أنشره على أنه تمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة ، فليذكر أن كل واحد ليس ملزماً بأن يشتغل بالميتافيزيقا ، وأن كثيرين من أصحاب المواهب يتعين عليهم أن يستعملوها فى أمور غير البحوث العقلية البحتة ؛ ولكن من يشرع

فى الحكم على الميتافيزيقا لابد أن تتوافر فيه الشروط التى وضعت هنا ويجب عليه إما أن يسلم بالحل الذى أدليت به أو أن ينقضه نقضاً وافياً وأن يستبدل به غيره ...

وأود أن أنبه أخيراً إلى أن هذا الغموض الذى كثر التنديد به — وقد ألف الناس أن يتخذوه عذراً لكسلهم أو عجزهم — له أيضاً فوائده : لأن كل من يلتزمون الصمت الرشيد فى كثير من العلوم يتكلمون فى الميتافيزيقا كلام العلماء الثقات ، ويطلقون فيها أحكاماً جريئة معتمدين على أن جهلهم فيها لا يظهر التباين بينه وبين علم الآخرين ظهوراً جلياً ، وإن كان يخالف المبادىء النقدية السليمة التى يحلو لنا أن نشيد بها فى كلمات « فرجيل » : « تذود أفراد النحل عن خلاياها ذكورها ، تلك الأسراب الخاملة » .

(ب) فى منابع الميتافيزيقا .

لو أردنا أن نتناول معرفة على اعتبار أنها «علم»،وجب أولا أن نتمكن من تحديد الخصائص التى تميزها على وجه الدقة ، تلك الخصائص التى لا تشترك فيها مع غيرها ، أو بالاجمال تلك التى تكون « خاصة » بها ، وإلا اختلطت حدود العلوم كلها ، ولم يكن فى مقدور أحد أن يعالج أيا منها بما يلائم طبيعة معالجة تعمق واستيعاب .

وخصائص العلم قد ترجع إلى اختلاف فى « الموضوع » أو فى منابع المعرفة أو فى نوع المعرفة وقد ترجع إلى هذه الأشياء كلها . وإذن فعلى هذا الأمر تتوقف فكرة إمكان العلم وحدوده .

ونقول أولا إن منابع المعرفة الميتافيزيقيـة ، بسبب مفهومها نفسه ، لا يمكن أن تكون تجريبيـة ، لأن مبادئها — ولا أعني أحكامها (١) فحسب ، بل تصوراتها الأساسية (٢) كذلك — ينبغي أن لا تستمد من التجربة إطلاقاً ، إذ ينبغي أن لا تكون معرفة طبيعية بـل معرفـة ميتافيزيقيـة ، أي معرفة تقـع وراء التجربة . وبذلك لن يكون أساسها التجربة الخارجية ، التي هي مصدر علم الطبيعة بمعناه الدقيق ، ولا التجربة الداخلية التي هي قوام علم النفس التجريبي . فهي إذن معرفة « أولانية » (٣) ، أي صادرة عن الفهم الخالص والعقل الخالص .

ولكنها من هذه الجهة لا تتميز عن الرياضة الخالصة ، ومن ثم يجب أن يطلق عليها اسم « المعرفـة الفلسفية الخالصة » . ولكي يفهم هذا التعبير أشير إلى كتاب « نقد العقل الخالص » (٤) ، إذ أوضحت بما فيـه الكفاية ، الفرق بين هـذين الضربين من استعمال العقل . وبذلك أكون قد فرغت مما يتعلق بمنابع المعرفـة الميتافيزيقية .

(ج) الفرق بين الأحكام » التأليفية » والأحكام »التحليلية« بوجه عام :

لا ينبغي أن تنطوي المعرفة الميتافيزيقية إلا على أحكام « أولانيـة »

---

(١) Grundsätze

(٢) Grundbegriffe

(٣) a priori

(٤) « المنهجية الترنسندنتالية » ، الفصل الأول ، القسم الأول

وذلك ما تقتضيه الميزة الخاصة لمنابعها . ولكن مهما يكن أصل الأحكام أو حال صورتها المنطقية ، فإن بينها اختلافاً من حيث فحواها — يجعلها إما أن تكون « توضيحية » ، لا تضيف شيئاً إلى مضمون المعرفة ، أو « موسعة » ، تزيد المعرفة المعطاة : ويمكن أن تسمى الأولى أحكاماً « تحليليــة » ، والثانية أحكاماً « تأليفية » .

والأحكام التحليلية لا تعبر عن شيء في المحمول إلا وقد وقــع في الفكر من قبــل عنــد تصور الموضوع ، وإن يكن ذلك على نحو أقل وضوحاً ووعياً . فاذا قلت : « جميــع الأجسام ممتــدة » ، فإني لم أوسع البتــة تصوري للأجسام ولكني حللته فحسب ، لأن الامتداد قــد وقــع في الفكر حقاً حين تصور الموضوع قبل صياغة الحكم ، وان لم يصرح به ومن ثم فهو حكم « تحليلي » . وبخلاف ذلك حكمنا بأن « جميع الأجسام ثقيلة » يتضمن في المحمول شيئاً لم نفكر فيــه فعلا عند تصورنا العــام للأجسام ؛ وإذن فهو يزيد معرفتي بما يضيفه إلى تصوري ، ويجب تبعاً لذلك أن يسمى حكماً « تأليفياً » .

(د) المبدأ المشترك لجميع الاحكام التحليلية هو مبدأ عدم التناقض :

جميع الأحكام التحليليــة تعتمد اعتماداً كليــاً على مبدأ عدم التناقض وهي بطبيعتها معارف « أولانيــة » سواء أكانت التصورات التي تزودها بالمادة تجريبية أم غير تجريبيــة.

ذلك أنــه لمــا كان المحمول في حكم تحليلي ايجابي متضمناً من قبــل

فى تصور الموضوع ، فأنه لا يمكن أن ينفى عنه دون أن نقع فى التناقض والحال فى عكسه كذلك فهو منفى بالضرورة عن الموضوع فى حكم تحليلى ولكن سلبى ؛ وذلك تبعاً لمبدأ التناقض نفسه . وذلك شأن القضيتين : «كل جسم ممتد» و «لا جسم غير ممتد (أى بسيط)» .

(هـ) الأحكام التأليفية تقتضى مبدأ آخر غير مبدأ عدم التناقض :

ولهذا السبب عينه كانت جميع القضايا التحليلية قضايا «أولانية» ، ولو كانت التصورات فيها تجريبية . فمثلا : «الذهب معدن أصفر» ؛ لكى أعرف هذا لا أحتاج إلى تجربة جديدة خارج تصورى للذهب ، وتصورى هذا مشتمل على أن هذا الجسم أصفر وعلى أنه معدن . والواقع أن تصورى قد انحصر فى هذا الأمر ، فلم يكن علىّ إلا أن أحلله ، دون أن أبحث عن شىء سواه خارج عنه .

الأحكام التأليفية منها «آخرانية» (a posteriori) أصلها تجريبى ومنها يقينية «أولانية» (a priori) مصدرها الفهم والعقل الخالصان . ولكن هذين النوعين يتفقان فى أنهما لا يمكن بحال أن يوجدا من المبدأ الأساسى للتحليل ، أعنى من مبدأ عدم التناقض وحده ، إنهما يتطلبان مبدأ آخر يغايره كل المغايرة ، ولو أنه من اللازم دائماً ، مهما يكن مصدر اشتقاقهما ، أن يخضعا لمبدأ التناقض . والواقع أنه لا شىء ينبغى أن يخرج عن هذا المبدأ ، ولو أنه ليس فى الامكان أن يشتق منه كل شىء . وسأشرع أولا فى تصنيف الأحكام التأليفية .

١ — الأحكام «التجريبية» أحكام تأليفية دائماً . فمن غير

المعقول أن نقيم حكماً تحليلياً على التجربة ، إذ أن تصوري كاف لصياغة هذا الحكم ، دون حاجة إلى شهادة من التجربة . فقولنا : « الجسم ممتد » قضية ثابتة ثبوتاً « أولانياً » وليست حكماً تجريبياً ، إذ أننا قبل أن نتجه إلى التجربة كان لدينا في التصور جميع شروط الحكم ، ولم يكن علينا إلا أن نستخرج منه المحمول وفقاً لمبدأ التناقض . وبهذا يكون لدينا في الوقت نفسه شعور بضرورة الحكم ، تلك الضرورة التي لم يكن في وسع التجربة أن توصلنا إليها .

٢ — « الأحكام الرياضية كلها تأليفية » : هذه قضية يبدو — حتى هذه الساعة — أن الذين حللوا العقل الإنساني قد غفلوا عنها تماماً . بل يبدو أنها تعارض جميع افتراضاتهم معارضة صريحة ، وإن تكن القضية يقينية بلا ريب ، وعلى جانب كبير من الأهمية في نتائجها : فإن الناس لما وجدوا أن استنتاجات الرياضيين تجرى كلها وفقاً لمبدأ التناقض (وهو ما تتطلبه طبيعة كل يقين « ضروري » (١)) توهموا أن البديهيات قد عرفت بمقتضى مبدأ التناقض نفسه . وقد كان ذلك خطأ كبيراً : لأن القضية التأليفية يمكن يقيناً أن تدرك تبعاً لمبدأ التناقض، ولكن من جهة واحدة فقط ، من جهة أن في الامكان أن تفترض قضية أخرى تأليفية تستخلص منها ، لا من حيث هي في ذاتها إطلاقاً .

---

(١) ضروري = apdiktisch لفظ استعاره كانط من أرسطو الذي كان يستعمله بمعنى « ما هو يقيني لا نزاع فيه » . وهو في مقابل القضايا الجدلية ، أي الأقوال التي تحتمل المجادلة فيها .

وأول ما يجب أن نلاحظه أن القضايا الرياضية بمعناها الدقيق هي دائماً أحكام « أولانية » لا تجريبية ، لأنها تحمل معها ضرورة لا يمكن الحصول عليها من التجربة . ولكن إذا لم يسلم لي بهذا الأمر ، فإني أقصر قولي على الرياضيات الخالصة ، التي يقضي نفس مفهومها بأن تكون منطوية على معرفة خالصة « أولانية » لا معرفة تجريبية .

قد يظن أول الأمر أن القضية ٧ + ٥ = ١٢ إنما هي قضية تحليلية ناتجة من تصور حاصل جمع سبعة وخمسة وفقاً لمبدأ التناقض . ولكننا إذا أنعمنا النظر فيها تبينا أن تصور حاصل جمع ٧ و ٥ لا يحتوي على شيء سوى الجمع بين العددين في عدد واحد ، دون أن يخطر في الذهن إطلاقاً ما هو هذا العدد المعين الذي يجمع بينهما . وتصور ١٢ لا يقع في الفكر بتاتاً لمجرد التفكير في الجمع بين ٧ و ٥ . ومهما أردنا أن نحلل حاصل الجمع فلن نجد العدد ١٢ في التصور ؛ فيجب أن نجاوز هذه التصورات مستعينين بالحدس (١) الذي يطابق أحد هذين العددين ، كأن يكون خمس أصابع اليد ، أو خمس نقاط (كما صنع « سجنر » في كتابه الحساب) . ويجب أن نضيف على التعاقب وحدات الخمسة المعطيات في الحدس إلى تصور سبعة . وإذن فتصورنا قد اتسع حقا بقضية ٧ + ٥ = ١٢ ، وقد أضفنا إلى التصور الأول تصوراً جديداً لم يقع في فكرنا من قبل . ومعنى هذا أن القضايا الحسابية هي دائماً تأليفية ؛ وهذا ما نتبينه بصورة أوضح إذا تناولنا

---

(١) يقصد كانط بالحدس (Anschauung) صورة عيانية مشخصة .

أعداداً أكبر : ففى مثل هذه الأحوال يتضح لنا أننا مهما تدبرنا ودققنا فى تحليل تصوراتنا ، دون أن نستعين بالحدس ، فلن نجد حاصل الجمع .

وكل بديهيات الهندسة الخالصة غير تحليلية كذلك . فمثلا : « الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين ؛ هذه قضية تأليفية : لأن تصوري « للمستقيم » لا يتضمن فكرة عن « الكم » بل ينطوى على « كيف » فحسب . وإذن فصفة « القصر » قد أضيفت بتمامها ، ولا يمكن الحصول عليها بأى تحليل لتصور الخط المستقيم . ومن ثم كان لابد هنا من الاستعانة بالحدس ، فهو وحده يجعل التأليف ممكناً ».

صحيح أن بعض البديهيات الأخرى التى يسلم بها علماء الهندسة هى على التحقيق بديهيات تحليلية ، وتعتمد على مبدأ التناقض . ولكنها باعتبارها قضايا هوية ، إنما يكون استعمالها فى ربط المنهج ، لا باعتبارها هى نفسها مبادىء ؛ مثال ذلك : ا = ا والكل مساو لنفسه أو (ا + ب) > ا أو الكل أعظم من الجزء . لكن هذه البديهيات نفسها ، وإن تكن صحيحة من حيث التصورات الخالصة ، لا يسلم بها فى الرياضة ، إلا أنها يمكن أن تتمثل فى حدس .

والسبب فى شيوع اعتقادنا بأن محمول هذه القضايا « الضرورية » موجود من قبل فى تصورنا ، وأن الحكم تحليلى تبعاً لذلك ، إنما هو التباس فى التعبير يجعلنا نظن أن محمولا معيناً هو بالضرورة متضمن فى فكرتنا عن تصور معطى ، وأن هذه الضرورة متعلقة بالتصور . ولكن ليست

المسألة « ماذا يجب أن نضيف » بالفكر إلى التصور المعطى ، بل المسألة هى « ما الذى نفكر فيه فعلا » ولو بصفة غامضة ، فى التصور . ويبدو حينئذ أن المحمول ملازم بالضرورة لهذه التصورات ولكن لا بصفة مباشرة ، بل عن طريق حدس يضاف إليها .

وللمعرفة الرياضية الخالصة خاصية تميزها من جميع المعارف « الأولانية » الأخرى ، وهى أن سيرها لا يكون من « التصورات » إطلاقاً ، بل عن طريق « بناء » التصورات (انظر : « نقد العقل الخالص » الباب الثانى ، المنهجية الترنسندنتالية ، الفصل الأول ، القسم الأول) (١) . وإذن فمن حيث أنه يتحتم عليها فى قضاياها أن تجاوز التصور ، لتصل إلى ما يشتمل عليه الحدس الذى يطابقه ، فإن هذه القضايا لا يمكن ولا ينبغى الحصول عليها عن طريق تشريح التصورات أى بطريقة تحليلية ؛ وإذن فهى كلها تأليفية .

لا يسعنى إلا أن أنبه إلى الضرر الذى لحق الفلسفة من جراء إهمال هذه الملاحظة البسيطة الهينة فى ظاهر الأمر (٢) ، حينما استجاب هيوم لهاتف فى نفسه ، جدير بفيلسوف ، فاندفع يلقى نظرة شاملة على كل ميدان المعرفة الخالصة « الأولانية » ، ذلك الميدان الذى يدعى

---

(١) انظر ترجمة نورمان كمب سميث (بالانجليزية) ، ص ٥٧٦ بع وترجمة بارنى (بالفرنسية) ص ١٩٤ بع .

(٢) يعنى كانط هنا التفرقة بين العلوم القائمة على التصورات ، والعلوم القائمة على بناء التصورات .

الفهم الانسانى أن له فيه حيازات واسعة، تعجل ففصل عنه قطاعاً بأسره هو فى الحقيقة أهمها وأعظمها قيمة ، وهو قطاع الرياضيات الخالصة ؛ فقد ظن أن طبيعة الرياضيات ، وإن شئت فقل دستورها ، قائم على مبادىء مختلفة تمام الاختلاف ، أى على قانون التناقض وحده . ومع أنه لم يستعمل المصطلحات التى استعملها ولم يقسم القضايا تقسيما شكلياً وكلياً على نحو ما صنعت هنا ، إلا أن كلامه شبيه بهذا القول : إن الرياضيات الخالصة لا تشتمل إلا على قضايا « تحليلية » فى حين أن الميتافيزيقا تشتمل على قضايا تأليفية « أولانية » . وقد كان فى هذا مخطئاً خطأً كبيراً ، وكان لهذا الخطأ أثر حاسم وخيم على نظرته فى جملتها ؛ فأنه لو لم يقع فيه لاستطاع أن يوسع مشكلته عن أصل أحكامنا التأليفية ، مجاوزاً بها تصوره الميتافيزيقى للعلية ولاستطاع أن يدخل فيها إمكان الرياضيات الخالصة « الأولانية » لأنه كان يستطيع أن ينظر إلى الرياضيات على أنها تأليفية كذلك . ولكنه حينئذ ما كان يستطيع إطلاقاً أن يقيم قضاياه الميتافيزيقية على التجربة وحدها دون أن يخضع بديهيات الرياضة الخالصة للتجربة كذلك ، وهو أمر قد كان لهيوم من نفاذ الذهن ما يمنعه من أن يصنعه . ولو سارت الميتافيزيقا فى رفقة الرياضة لوجدت فى هذه الصحبة الطيبة ما يجنبها أن تعامل معاملة سيئة ؛ لأن الضربات التى وجهت إلى الميتافيزيقا كانت تصيب الرياضة أيضاً ، وما كان هذا قصد هيوم ، وما كان يمكن أن يخطر بباله . لو كان الأمر كذلك

لكننا وجدنا هذا الرجل الألمعى يتأدى إلى اعتبارات لا بد أن تكون مشابهة للاعتبارات التى تشغل بالنا الآن ولكنها كانت تظفر بقيمة عالية وتنال مكانة فائقة بفضل أسلوبه الرائع الذى لا يبارى .

٣ — (العلم الطبيعى — الفيزيقا — يشتمل على أحكام تأليفية « أولانية » من حيث هى مبادىء . وسأقتصر على ذكر عدد قليل من القضايا للتمثيل على ذلك : القضية التى تنص على أن كمية المادة فى جميع التغيرات التى تحدث فى العالم الجسمانى تبقى بلا تغيير ، أو القضية التى تقول إنه فى جميع انتقالات الحركة لا بد أن يكون الفعل ورد الفعل متساويين دائماً . وواضح أن القضيتين ليستا فحسب ضروريتين و « أولانيتين » فى الأصل ، بل هما كذلك تأليفيتان : لأنى فى تصور المادة لا أتعقل دوامها بل حضورها فى المكان حين تشغله . فأنا فى الحقيقة أجاوز تصور المادة لكى أضيف إليه « أولانيا » فى الفكر شيئاً لا أتعقله فيها . وإذن فالقضية ليست تحليلية بل تأليفية ، ولكنها متعقلة « أولانيا » . وكذلك القضايا الأخرى التابعة للجزء الخالص من العلم الطبيعى) (١) .

(هـ) ملاحظة على التقسيم العام للاحكام الى تحليلية وتاليفية :

هذا التقسيم لا غنى عنه لنقد الفهم الانسانى ، وكذلك فهو خليق أن يكون كلاسيكياً ، وإن كنت لا أرى إذا كان له فى غير هذا المجال كبير فائدة . ولكن هذا هو السبب فى أن الفلاسفة « القطعيين » الذين داوموا على البحث عن منابع الأحكام الميتافيزيقية فى الميتافيزيقيا

---

(١) هذه الفقرة سقطت من الطبعات الألمانية .

وحدها لا خارجها فى قوانين العقل الخالصة ، قد أغفلوا هذا التقسيم الذى يبدو جليا لا خفاء فيه . ولذلك وجدنا « فولف » الشهير و « باو مجارتن » تابعه الألمعى يلتمسان البرهان على « مبدأ السبب الكافى » — وواضح أنه تأليفى — فى مبدأ التناقض . غير أنى رأيت مع ذلك فى « محاولات » لوك عن الفهم الانسانى ، إشارة إلى تقسيمى هذا : فقد وجدته فى الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، الفقرة التاسعة وما يليها ، بعد أن تحدث عن العلاقات المختلفة بين التمثلات فى الأحكام ، وعن منابعها فوضع واحدة منها فى الهوية أو التناقض (وهى الأحكام التحليلية) والأخرى فى وجود التمثلات معا فى موضوع ما (وهى الأحكام التأليفية) — وجدته يعترف فى الفقرة العاشرة بأن معرفتنا « الأولانية » لهذه العلاقة الأخيرة ضئيلة جداً لا تكاد أن تكون شيئاً . ولكن فى ملاحظاته عن هذا النوع من المعرفة لا نجد إلا قليلا جداً من الأمور الواضحة التى تنتهى بنا إلى قواعد ؛ فلا محل للعجب من أن أحداً ، حتى ولا « هيوم » لم يهتد بها فينصرف إلى التفكير فى هذا النوع من القضايا : لأن مثل هذه المبادىء العامة والمحددة معاً لا يتيسر تعلمها عن رجال آخرين لم تتمثلها أذهانهم إلا فى غموض .

فالواجب أن نصيبها بتفكيرنا الشخصى ، وعند ذاك نجدها فى مواضع آخرى لم يكن من الميسور أن نجدها فيها أول الأمر ، لأن المؤلفين أنفسهم لم يكونوا يعلمون أن هذه الفكرة نفسها قد كانت أساساً لتفكيرهم الخاص؛ إن الذين لم يفكروا قط تفكيراً مستقلا قد أوتوا مع ذلك من نفاذ الذهن

ما يتيح لهم أن يكتشفوا كل شيء ، بعد أن يكون غيرهم قد نبههم إليه ، فيما قد قيل منذ زمان طويل ، مع أن أحداً لم يستطع أن يتبينه هنالك من قبل .

(و) هل الميتافيزيقا ممكنة اطلاقا ؟

لو صح أن هنالك ميتافيزيقا فى مقدورها أن تثبت نفسها علماً ، ولو كان فى استطاعة المرء أن يقول : ها هى ذى الميتافيزيقا ، فتعلمها تقتنع بصدقها اقتناعاً راسخاً لا يتزعزع ، إذن لكان السؤال الذى وضعناه : « هل الميتافيزيقا ممكنة » سؤالا لا لزوم له ، ولما بقى غير سؤال واحد — هو أشبه بأن يكون امتحاناً لفطنتنا من أن يكون دليلا على وجود الشيء نفسه — وهو : « كيف كانت الميتافيزيقا ممكنة ؟ وكيف تيسر للعقل أن يصل إليها ؟ » .

ولكن العقل الإنسانى لم يصادفه فى أمر الميتافيزيقا مثل هذا التوفيق ؛ فلا يوجد كتاب واحد تستطيع أن تشير إليه كما تشير مثلا إلى كتاب « إقليدس » وتقول : هذا ميتافيزيقا ، وإنك واجد فيه أشرف أغراض هذا العلم ، معرفة الموجود الأعلى ، ومعرفة العالم الآخر ، وقد أقيم الدليل عليها من مبادىء العقل الخالص . صحيح أن فى إمكان المرء أن يدلنا على كثير من القضايا هى يقينية ضرورية لم ينازع فيها أحد قط ؛ ولكنها كلها قضايا تحليلية ، وتتعلق بمواد الميتافيزيقا والأدوات اللازمة لبنائها أكثر مما تتعلق بتوسيع نطاق معرفتنا ، وهو الأمر الذى يفترض أننا نبغيه من دراسة الميتافيزيقا . بل لو أنك تناولت قضايا تأليفية (مثل مبدأ السبب الكافى) لم تبرهن عليها أبداً بمحض العقل وبالتالى « أولانيا » كما كان

الواجب عليك ، ولكن قد سلم لك بها عن طيب خاطر ، فإنك حين تريد أن تستعملها فى غرضك الرئيسى تنساق إلى أقاويل غير مقبولة وبعيدة عن اليقين بعداً كان من آثاره فى كل زمان أن إحدى الميتافيزيقات تجىء مناقضة للأخرى إما من حيث الأقاويل ذاتها أو من حيث الأدلة عليها ، وبذلك تولت بنفسها هدم ادعائها الحصول على موافقة باقية . إن نفس المحاولات المبذولة لإقامة هذا العلم كانت السبب الأول فى ظهور التشكك الذى هو منحى من التفكير ، يسلك فيه العقل مع نفسه سبيلا من العنف لا يمكن أن يكون مصدره إلا شدة يأسه من الوصول إلى شفاء غليله وتحقيق أهم مقاصده . ذلك أن الناس قبل أن يشرعوا بزمن طويل فى استجواب الطبيعة على طريقة منهجية ، كانوا يعمدون إلى استفتاء العقل وحده على حياله ، بعد أن بلغ قدراً من الدربة اكتسبها من التجربة المعتادة ؛ فالواقع أن العقل حاضر فينا دائماً ، أما قوانين الطبيعة فيتطلب اكتشافها عناء فى البحث فى أغلب الأحيان كذلك أخذت الميتافيزيقا تطفو على السطح كالزبد لا يكاد يتجمع حتى يذهب جفاء ويظهر بعده على السطح زبد جديد ، فيتلقاه بعض الناس دائماً فى شغف ، فى حين أن بعضهم يعدلون عن البحث عن علة الظاهرة فى الأعماق ، ويظنون أنهم قد أظهروا مالديهم من حكمة حين سخروا مما بذل الأولون من جهد لا غناء عنه .

وإذن فمن حيث أننا قد سئمنا من القطعية التى لا تعلمنا شيئاً ، ومن الارتيابية التى لا تبشرنا بشىء على الإطلاق ، حتى ولا

براحة البال التي ينعم بها الجهل المطمئن ، ولما كنا قد بينا أهمية المعرفة التي نحتاج إليها ، وكنا قد أصبحنا بالتجربة الطويلة نرتاب في جميع المعارف التي نحسب أننا ملمون بها والتي تظهر لنا تحت عنوان العقل الخالص » فلم يعد باقياً لدينا إلا سؤال نقدى ، إذا أجبنا عليه استطعنا أن ندبر مسلكنا في المستقبل وهذا السؤال هو : « هل الميتافيزيقا ممكنة على الاطلاق ؟ » . ولكن هذا السؤال لا يجاب عليه عن طريق الارتيابية المؤدية إلى إثارة اعتراضات على أقوال معينة وردت في ميتافيزيقا بعينها (لأننا في الوقت الحاضر لا نسلم بعد بصحة أى ميتافيزيقا) ، ولكن الاجابة يجب أن نستخلصها من الصورة التي لدينا عن مثل هذا العلم الذى لايزال حتى الآن « إشكالياً » فحسب (١) .

عالجت هذه المسألة ، في « نقد العقل الخالص » ، على نحو تأليفى ، أى عن طريق التحرى في داخل العقل الخالص ذاته ، باذلا الجهد لكى أحدد ، في ذلك المصدر نفسه ، عناصر وقوانين استعماله الخالص . وهذه المهمة عسيرة وتتطلب قارئاً عقد العزم على أن ينفذ بالفكر شيئاً فشيئاً إلى نسق لا يجعل أياً من المعطيات دون العقل أساساً ومن ثم يحاول أن ينمى المعرفة كلها من بذورها الأصلية ، دون الاستناد إلى واقعة من الوقائع . أما « التمهيدات » فما ينبغى لها إلا أن تكون تمارين إعدادية ، والأخلق بها أن تبين ما يجب أن

(١) « الاشكالى » هو ما كان محل أخذ ورد ولم يستقر بعد .

يعمل لوضع علم موضع التحقيق بقدر الإمكان، لا أن تعرض العلم ذاته . فلا بد لها إذن من الاستناد إلى شيء قد ظفر بثقتنا ، ومنه نستطيع أن نمضى مطمئنين ، وأن نصعد حتى نبلغ المنابع التى لا نعرفها بعد ، تلك المنابع التى سيؤدى اكتشافها ليس فقط إلى تفسير ما كنا نعلمه من قبل ، بل وإلى ايقافنا فى الوقت نفسه على جملة من المعارف الجديدة قد انبثقت كلها من تلك المنابع عينها . فنهج التمهيدات ، ولا سيما تلك التى تتوخى إعداد الأذهان لميتافيزيقا مستقبلة ، سيكون إذن منهجاً تحليلياً .

ولكن مما يسعد الحال أننا وإن لم نستطع أن نسلم بأن الميتافيزيقا من حيث هى علم واقعية ، إلا أننا نستطيع أن نقول مطمئنين بأن بعض المعرفة التأليفية الخالصة الأولانية واقعية ومعطاة ، أعنى الرياضة الخالصة والعلم الطبيعى الخالص ، لأن كلا من هذين العلمين يحوى قضايا قد سلم بيقينها تسليما ضرورياً، إما عن طريق العقل وحده ، وإما عن طريق الاجماع الناشىء عن التجربة ، وهذا مع أنها مستقلة عن التجربة . وإذن فلدينا على الأقل معرفة تأليفية أولانية لا نزاع فيها ، وليس علينا أن نتساءل هل مثل هذه المعرفة ممكنة (لأنها واقعية) ، بل كيف تكون ممكنة ، لكى يتيسر لنا أن نستخلص من مبدأ الإمكان بالنسبة للمعرفة المعطاة ، إمكان جميع المعارف الأخرى التأليفية الأولانية ».

١١ – بيان جديد عن المثالية « الترنسندنتالية » (١٧٨٣) :

« مثل لحكم عن « النقـد » سابق على كل فحص » (١) .

هـذا الحكم نجـده فى مجـلة « جوتنجن للبيانات العلميـة » فى المقـالة الثالثـة من الملحق بتاريخ ١٩ من يناير ١٧٨٢ صفحة ٤٠ و ما بعـدها .

إذا اتفق لمـؤلف عرف موضوع كتابه حق المعرفـة ، وبـذل غاية جهـده لعرض ما انتهى إليـه بحثـه بعد أن نضج فى ذهنـه ، أن يقع بين يدى ناقـد كان من حصافة العقـل بحيث يتبين المواضـع التى تعتمد عليهـا قيمة الكتاب أو ضعفه ، ويذهب إلى لب الموضوع دون وقوف عند الألفاظ ، غير قانع باختيار المبـادىء التى اتخـذ المؤلف منها نقطة انطلاق لـه ، فربمـا كان فى صرامة الحكم ما يسبب استيـاء المؤلف ،ولكن الجمهور لا يبالى لأن فى ذلك ربحاً له . وقـد يستشعر المؤلف أيضاً شيئاً من الرضى ، إذ تتـاح له فى وقت مبكر فرصة لتصحيح بحوثه أو شرحها بعد فحصها على يدى رجل من العارفين . فاذا كان يعتقد أنه على حق فى جوهر الأمر فبمقدوره أن يزيـل فى الوقت الملائم الشوائب التى ربمـا أضرت بكتابه .

وإنى واجـد نفسى مع ناقـد كتابى فى موقف مختلف جداً . يبـدو لى أنه لا يرى إطلاقاً المسألة التى هى موضع النظر فى البحث الذى

---

(١) كانط : « التمهيدات » الترجمة الفرلسية (جبلان) ص ١٦٨ يع

عكفت عليه (ووفقت فيه أو لم أوفق) . ومرجع ذلك إما إلى قلة صبره على محاولة تفهم كتاب بهذا التوسع ، أو إلى ضيق صدره بسبب الإصلاح المرتقب لعلم كان يعتقد أنه ذلل فيه كل صعب منذ أمد بعيد ، وإما إلى شيء آخر أفترضه آسفاً ، وهو ضيق عقل فيه يحول بينه وبين أن يجاوز بالفكر أبدا حدود الميتافيزيقا التي تعلم في المدارس . وبالاجمال أراه يندفع مستعرضاً سلسلة طويلة من القضايا يستعصي فهمها على من لم يقف على مقدماتها ، ثم يلقي من حين إلى حين لوما لا يتبين القارىء له سبباً ، كما لا يفهم القضايا التي يبدو أنه موجه إليها . ولذلك فكلامه لا يمكن أن ينفع الجمهور ولا أن ينال مني في نظر العارفين . وقد كان بمقدوري أن أغفل هذا الحكم لولا أنه يتيح لي فرصة أقدم فيها لقراء « التمهيدات » بعض شروح لعلها تيسر لهم في بعض الأحوال أن يكونوا في أمان من التأويل الفاسد .

لكن الناقد أراد أن يتخذ موقفاً يجعل من أسهل الأمور عليه أن يتناول الكتاب كله من زاوية غير ملائمة للمؤلف دون أن يجهد نفسه بأي بحث خاص ، فاذا هو يبدأ ويختتم نقده بقوله :

« هذا الكتاب نسق في المثالية المتعالية (أو كما يترجمها : العليا) (١) .

(١) « العليا ! كلا ثم كلا . إن الأبراج العالية ومن يشبهونها من أصحاب الميتافيزيقا ويحيط عادة بهؤلاء وتلك رياح كثيرة ، لا تلائمني . إنما مكاني في قاع التجربة الخصيب . وكلمة « ترلسندنتالي » التي فسرتها مرات كثيرة جداً ولم =

ولما رأيت هذا السطر من كلامه أدركت توا أى نوع من النقد يمكن أن يتمحض عنه مقاله . إن هذا الناقد أشبه برجل لم يسمع فى حياته شيئاً عن الهندسة ، عثر على نسخة من كتاب إقليدس ، ولما سئل عن رأيه فى ذلك الكاتب ، وكان قد لاحظ عند تصفحه أشكالا كثيرة قال : « هذا الكتاب رسالة فى الرسم يستعمل مؤلفها مصطلحات خاصة لكى يعطى قواعد غامضة غير مفهومة لا تؤدى إلى شىء غير ما يستطيع كل واحد أن يفعله بلمحة عين طبيعية واثقة ... الخ » .

ولننظر الآن مع ذلك ما هى هذه المثالية التى تسرى فى ثنايا كتابى كله وإن تكن لا تزال بعيدة جداً عن أن تؤلف روح المذهب .

إن دعوى جميع المثاليين الأصلاء منذ المدرسة الإيلية إلى الأسقف بركلى متضمنة فى هذه الصيغة : « كل معرفة مكتسبة من الحواس والتجربة ليست الا وهما . ولا توجد الحقيقة إلا فى أفكار الفهم والعقل الخالصين .

أما المبدأ الذى يهيمن على مثاليتى ويحددها على الدوام فهو على العكس من ذلك : « كل معرفة للأشياء مكتسبة من الفهم الخالص أو العقل الخالص وحدهما ليست إلا وهماً ، ولا حقيقة إلا فى التجربة » .

يفهمها ناقدى مرة واحدة — لأنه ألم بكل شىء إلماما سطحياً — ليس معناها ما يجاوز كل تجربة بل على الحقيقة ما يتقدمها أولانيا ، وما القصد منه إلا جعل التجربة ممكنة فاذا كانت هذه المعانى مجاوزة للتجربة سمى استعمالها حينئذ استعمالا « متعالياً » وهى كلمة يلزم التفرقة بينها وبين « ترانسندنتال » إذ هذه الكلمة الأخيرة مقصورة على الاستعمال الباطن أى على التجربة » (كانط).
=

وظاهر أن هذا مضاد للمثالية بمعناها الدقيق . فكيف تأتى لى إذن أن أستعمل هذا التعبير فى غرض مختلف كل الاختلاف ؟ وكيف اتفق للناقد أن يراه فى جميع أبواب الكتاب ؟ .

إن حل هذه المعضلة يعتمد على أمر كان من الميسور جدا أن يفهمه القارىء ، لو أراد ، من الطابع العام للكتاب . المكان والزمان ، وكل ما يحتويان عليه ، ليست أشياء فى ذاتها ولا صفات فى ذاتها لهذه الأشياء ، وإنما يتعلقان بظاهرات الأشياء . وإلى هذا الحد يتفق رأيى مع رأى أولئك المثاليين . ولكن هؤلاء ، ومن بينهم « بركلى » بوجه خاص ، قد نظروا إلى المكان على أنه مجرد تمثل تجريبى ، وشأنه شأن الظاهرات التى يحتوى عليها ، لا يعرف لنا مع جميع تعييناته إلا بالتجربة أو الادراك الحسى . أما أنا فعلى العكس قد بينت أولا أن المكان — (كالزمان الذى لم يلتفت إليه بركلى) — يمكن أن يعرف لنا أولانيا مع جميع تعييناته ، لأنه — كالزمان — فينا قبل كل إدراك حسى أو كل تجربة ، من حيث هو صورة خالصة لحساسيتنا تجعل من الممكن قيام كل حدس حسى وبالتالى جميع الظاهرات . ويترتب على هذا أنه من حيث أن الحقيقة تعتمد على قوانين كلية وضرورية هى معاييرها : فالتجربة عند بركلى لا يمكن أن يكون لها معايير للحقيقة ، لأن ظاهراتها فى نظره ليس لها أساس أولانى ؛ وينتج من ذلك أن هذه الظاهرات لا تعدو أن تكون وهما ؛

أما عندنا فالمكان والزمان (فى اقترانهما بتصورات الفهم الخالصة) يفرضان أولانياً على كل تجربة ممكنة قانونها الذى يزودنا فى الوقت نفسه بالمعيار اليقينى للتمييز فيها بين الحقيقة والوهم (١) .

وإذن فمثاليتى المزعومة (وهى بالمعنى الدقيق مثالية « نقدية ») من نوع خاص جداً ، فإنها تقلب المثالية المألوفة ، وبها لأول مرة تكتسب كل معرفة أولانية ، بل معرفة الهندسة نفسها ، حقيقة موضوعية لا يمكن أن يدعيها ، بدون مثالية المكان والزمان التى أثبتها ، أشد الناس تحمساً للواقعية . وإذا كان الأمر كذلك فإنى أود ، دفعاً لكل سوء تفاهم ، أن أسمى فكرتى باسم آخر ؛ غير أننى لا أرى سبيلا واضحاً إلى تغييرها فليسمح لى إذن أن أسميها فى المستقبل ، كما صنعت من قبل ، مثالية صورية أو أفضل من هذا مثالية نقدية ، تمييزاً لها عن المثالية القطعية عند بركلى والمثالية التشككية عند ديكارت ... »

---

(١) المثالية بمعناها الدقيق كان لها على الدوام غاية صوفية ، ولا يمكن أن يكون لها غاية أخرى . أما مثاليتى فغايتها ، التى لا غاية وراءها ، أن نفهم إمكان معرفتنا الأولانية ، فيما يتصل بموضوعات التجربة : وهى مشكلة لم تجد لها حتى اليوم حلا ، بل لم تجد من يثيرها . وعلى هذا النحو تسقط كل مثالية صوفية ، لأنها جرت دائماً (كما نستطيع أن نرى عند افلاطون من قبل) على أن تستخلص من معارفنا الأولانية (بل معارفنا الهندسية) حدسا آخر غير حسى (هو الحدس الذهنى) فان أحداً لم يخطر بباله اطلاقاً أن الحواس أيضاً لابد أن يتوافر لها الحدس الأولانى (كانط) .

١٢ – ما « التنوير »؟ (١٧٨٤) (١):

« ما التنـوير ؟ هو خروج الإنسان من حال القصور التى فرضها هو على نفسه . وقصور الإنسان معنـاه عجزه عن استعمال فكره دون توجيه من غيره . والشخص نفسه مسئول عن هـذا القصور ، لأن مرده ليس إلى عيب فى الفهم بل إلى نقص فى التصميم والشجاعة على استعمال الذهن دون الاعتماد على الغير ! Sapere aude : تشجع وفكر بنفسك : هذا شعار التنوير .

والخمول والجبن هما السبب فى أن كثيراً من الناس، بعد أن حررتهم الطبيعة منذ زمان طويل من سلطان الغير عليهم ، يحلو لهم مع ذلك أن يظلوا عمرهم قصرا لم يبلغوا سن الرشد ، وفى أن صار من أيسر اليسير على غيرهم أن يتصرفوا معهم تصرف الأوصياء عليهم . ما أيسر أن يكون المرء قاصراً ! إذا كان لدىّ كتاب ينوب عنى فى الفهم ، وقسيس يقوم منى مقام الضمير ، وطبيب يدبر لى نظام الطعـام . . . الخ ، فلست محتاجاً إلى أن أكلف نفسى عناء التفكير ، ما دمت قادراً على أن أدفع الثمن ؛ إن غيرى يقومون عنى بهذا العمل الممل . إن الغالبية العظمى من النـاس (بما فيها الجنس اللطيف كله) ترى فى هـذا التقدم إلى مرحلة رشدها ونضجها خطراً داهماً . وبالإضافة إلى ما فى هذا الأمر من عناء ،

---

(١) كانط : « فلسفة التاريخ » ترجمة فرنسية بقلم بيوبتا ، باريس ١٩٤٧ ص ٨٣ يع — رابل : « كانط » ترجمة انجليزية بقلم رابل ، اكسفورد ١٩٦٣ ص ١٤٠ يع .

نجد الأوصياء قد اتقنوا تدبير الأمور على نحو يكفل لهم أن يمارسوا ولايتهم على الناس متلطفين . فبعد أن أوثقوا بالقيد واللجام هذه المخلوقات الوديعة ، واطمأنوا إلى أنها لن تتجرأ على الخروج من حظائرها ، أخذوا ينبهونها إلى ما تتعرض له من أخطار إذا هي حاولت أن تخطو خطوة خارجها بغير حراسة . وليس الخطر عظيما كما يصورون ، فهذه الأنعام قد تتعثر في مشيها وتقع مرة ومرات فتتعلم المشي آخر الأمر . ولكن حادثاً من هذا القبيل يبث شيئاً من الخجل في نفس من وقع له ، والفزع الذي ينتج عنه يصرف صاحبه في العادة عن كل محاولة جديدة .

وإذن فمن العسير على كل شخص على انفراد أن يخرج من هذا القصور الذي يكاد أن يكون طبيعة له . لقد طاب له أن يقيم على هذه الحال ، فهو الآن عاجز عجزاً محققاً عن أن يستعمل فكره ، لأن أحداً لم يدع له الحرية في أن يحاول ذلك . فالنظم والصيغ ، هذه الآلات المخصصة لاستعمال العقل ، أو بعبارة أدق لسوء استعمال المواهب الطبيعية ، تلك هي الجلاجل التي علقوها بأرجل أقلية أصرت على الاستقلال . ومن تسول له نفسه بأن ينبذها فكأنما يقفز قفزة غير مأمونة فوق هوة بعيدة الغور ، لأنه لم يتعود أن يحرك ساقيه كما يشاء . لذلك كانت قلة من الناس هي التي وصلت باستقلالها الفكري إلى التخلص من القصور وإلى القدرة على السير بخطوات واثقة .

لكن تنوير الجمهور لنفسه أمر هو أدخل في نطاق الممكن ، بل

إنه يقرب أن يكون أمراً محتوماً بشرط أن تترك له الحرية فى أن يستنير . ذلك أن القلة التى حرصت على رعاية عقولها لتفكر بأنفسها بعد أن حطمت أغلال الوصاية عليها تشجع الجماهير على سلوك مسالكها وتشيع فيها روح التقدير الرشيد لقيمتها ، والإيمان بحق الإنسان فى أن يفكر بنفسه . . . لكن الجمهور الذى اعتاد دائماً أن يقاد خليق أن يقاوم غير المألوف ؛ ولذلك يبطىء الجمهور فى الوصول إلى التنوير . والثورة قد تؤدى إلى سقوط الاستبداد أو التحرر من الاضطهاد، ولكنها لا تؤدى قط إلى إصلاح حقيقى لأساليب التفكير : بل إن أوهاماً جديدة تظهر فتأخذ مكان الأوهام القديمة ، وتكون أداة لتضييق الخناق على الجماهير المحرومة من التفكير .

التنوير لا يتطلب شيئاً سوى الحرية ، يتطلب ذلك القدر من الحرية الذى يمكن للإنسان من استعمال عقله استعمالا طليقاً جهيراً فى جميع المجالات . ولكنى أسمع فى أيامنا من كل صوب أصواتا تصيح : « لا تجادل ! » الضابط يقول : « لا تجادل ، ونفذ ! » ورجل المال يقول : « لا تجادل وادفع ! » ورجل الدين : يقول : « لا تجادل وكن من المؤمنين ! » . وليس فى العالم إلا سيد واحد يقول : « جادل بقدر ما تشاء وفى كل ما تشاء ولكن كن من المطيعين ! » (١) فى كل مكان قيود على الحرية ».

---

(١) هذه إشارة إلى فردريك ملك بروسيا (والسخرية هنا ظاهرة).

١٣ — الانسان غاية فى ذاته (١٧٨٥) (١) :

أقول إن الإنسان ، وكل كائن ناطق على العموم يوجد بما هو غاية فى ذاته ، لا بما هو مجرد وسيلة تستطيع أن تتحكم فيها هذه الإرادة أو تلك على هواها . فأنه فى أفعاله جميعاً ، سواء منها ما يتعلق به هو نفسه أو ما يتعلق بغيره من الكائنات الناطقة ، يجب أن ينظر إليه دائماً على أنه غاية . إن جميع الموضوعات المتصلة بميوله ليس لها إلا قيمة مشروطة : فلو لم تكن الميول والحاجات الناتجة عنها موجودة لما كان لتلك الموضوعات قيمة . أما الميول نفسها ، من حيث هى مصادر حاجاتنا فحظها قليل من القيمة الموضوعية التى تجعلها خليقة بأن تطلب لذاتها ، بحيث صار واجباً على كل كائن ناطق أن تكون أمنيته العامة أن يحرر نفسه منها تحرراً تاماً(٢) وإذن فقيمة جميع الموضوعات التى نستطيع تحصيلها بأفعالنا قيمة مشروطة دائماً .

والكائنات التى لا يعتمد وجودها على إرادتنا بل على الطبيعة ليس لها مع ذلك ، إذا كانت مجردة من العقل ، إلا قيمة نسبية باعتبارها وسائل ، ولذلك نسميها « أشياء » ، فى حين أننا نسمى الكائنات الناطقة « أشخاصاً »

---

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ترجمة لويس هوايت بك ، شيكاغو ، ص ٨٦ بع — ترجمة دلبوس ص ١٤٩ — ترجمة د. الشنيطى ص ٩٢ بع — ترجمة د. سكاوى ، ص ٧١ .

(٢) هذا موضع من المواضع التى تتجلى فيها سمات الصرامة التى اتسمت بها فلسفة كانط الأخلاقية (تعليق دلبوس ، ونحن نخالفه ونرى أنها من سمات الاستقامة) .

لأن طبيعتها قد أهلتها من قبل لأن تكون غايات فى ذاتها ، أى أن تكون ذوات لا يجوز استعمالها مجرد وسيلة ، ذوات من شأنها لذلك أن تقيد حرية كل واحد فى التصرف بازائها على ما يحلو له (وتكون عنده موضوع احترام) . فالكائنات الناطقة ليست إذن مجرد غايات ذاتية ، وجودها من حيث هو نتيجة لأفعالنا ذو قيمة « عندنا » ، ولكنها غايات « موضوعية » أى أشياء وجودها هو بذاته غاية ، وغاية لا يصح أن تقوم مقامها أى غاية أخرى ، تكون هى مجرد وسيلة لها . وبغير هذا لا سبيل أبداً إلى أن نجد شيئاً ذا « قيمة مطلقة » . ولو أن كل قيمة كانت مشروطة ، ومن ثم حادثة ، لكان من المستحيل تمام الاستحالة أن نجد للعقل مبدأ عملياً أعلى .

وإذا كان لابد من مبدأ عملى أعلى ، وكان لابد — بالنظر إلى الإرادة الإنسانية من « أمر جازم » لزم أن يكون مبدأ موضوعياً تهتدى به الإرادة نابعاً من تمثل ما هو بالضرورة غاية عند كل واحد ، لأنه غاية فى ذاته ، ومن ثم يمكن استعماله قانوناً عملياً شاملا . والأساس الذى يقوم عليه هذا المبدأ هو « أن الطبيعة الناطقة توجد بما هى غاية فى ذاتها » . على هذا النحو يتمثل الإنسان بالضرورة وجوده الفردى ؛ ومن هذه الجهة يكون المبدأ مبدأ ذاتياً للأفعال الإنسانية . ولكن كل كائن ناطق آخر يتمثل أيضاً وجوده على نحو ما أتمثل وجودى ، (١) ومن ثم يكون هذا المبدأ

---

(١) هذه القضية أقدمها هنا مسلمة . والقارىء يجد التدليل عليها فى القسم الأخير من الكتاب (« أسس ميتافيزيقا الأخلاق ») — (كانط) .

فى الوقت نفسه مبدأ « موضوعياً » يتعين أن يكون من الممكن أن نستخلص منه ، بما هو مبدأ عملى أعلى ، جميع قوانين الإرادة .
وإذن فالأمر العملى الجازم يعبر عنه فى الصيغة التالية :

« ليكن فعلك بحيث تعامل الإنسانية ، سواء فى شخصك أو فى شخص أى واحد غيرك ، على أنها غاية دائماً ، لا على أنها مجرد وسيلة أبداً » (١)

١٤ — ارادة الكائنات الناطقة ، او « جمهورية الغايات » (٢):

إن التصور الذى يوجب على كل كائن ناطق أن يعتبر نفسه ، بمقتضى قواعد إرادته جميعاً ، مقوماً لتشريع كلى شامل ، للحكم على نفسه وعلى أفعاله من وجهة النظر هذه ، هذا التصور يؤدى إلى تصور آخر متعلق به وخصب جداً ، وأعنى به تصور « جمهورية الغايات (٣)

وأقصد بلفظ « الجمهورية » هنا تلك الرابطة التنظيمية بين مختلف الكائنات الناطقة قد اجتمعت عن طريق قوانين مشتركة ...

---

(١) يشير كانط فى الهامش السابق إلى أن هذه القضية سيكون أساسها أن الكائنات الناطقة تنتمى بعقولها إلى عالم الأذهان (دلبوس) .

(٢) كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ترجمة دلبوس ، ص ١٥٨ ؛ ترجمة هوايت بك ، ص ٩٠ يع ؛ ترجمة الشنيطى ، ص ١٠٢ ؛ ترجمة سكاوى ، ص ٧٩ (وقد تصرفنا نحن فى الترجمة العربية هنا وهناك)

(٣) نلاحظ اتفاقاً بين هذه الفكرة الكانطية والفكرة الرواقية عن الجمهورية الشمولية الكولية التى تجمع بين الآلهة وبين الناس (انظر كتابنا : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٥٨ ص ٢٢٢ يع) .

وجميع الكائنات الناطقة خاضعة لهذا « القانون » الذى يأمر الناس بأن لا يعاملوا أنفسهم أو يعامل بعضهم بعضاً وكأنهم مجرد وسائل ؛ بل يوجب عليهم أن يحترموا أنفسهم دائماً ، فيعاملوها على أنها غايات فى ذاتها . ومن ذلك تنشأ رابطة تنظيمية بين كائنات ناطقة اجتمعت عن طريق قوانين موضوعية مشتركة ، أعنى جمهورية (لا تعبر فى الحقيقة إلا عن مثل أعلى) نستطيع أن نسميها جمهورية غايات ، ما دام الهدف من هذه القوانين أن تقوم بين تلك الكائنات علاقة متبادلة من الغايات والوسائل .

والكائن الناطق يكون عضواً فى جمهورية الغايات إذا أتيح له أن يزودها بتشريعات شمولية وأن يكون خاضعاً فى الوقت نفسه لهذه التشريعات . وهو ينتمى إلى هذه الجمهورية باعتباره رئيساً لها ، إذا لم يكن فى تشريعه خاضعاً لأى إرادة خارجية .

والكائن الناطق يجب أن يعد نفسه دائماً مشرعاً فى جمهورية غايات تصير ممكنة بحرية إرادته ، سواء كان فيها عضواً أو رئيساً . وليس له الحق فى أن يدعى لنفسه منزلة الرياسة استناداً إلى قواعد إرادته وحدها ؛ بل يلزم لذلك أن يكون مستقلا تمام الاستقلال ، خالياً من كل الحاجات وأن تكون قدرته مكافئة لإرادته بغير قيد ولا حد .

وإذن فالأخلاقية قوامها علاقة كل فعل بالتشريع الذى به وحده يمكن أن تقوم جمهورية الغايات . ولكن هذا التشريع يجب أن يوجد فى فى كل كائن ناطق ، ويجب أن ينبثق من إرادته ؛ ومبدأ هذه الإرادة

حينئذ هو أن يجيء الفعل وفقاً لقاعدة نستطيع أن نعدها دون تناقض قانوناً شمولياً ، أى بحيث تستطيع الإرادة أن تعتبر نفسها ، بفضل القاعدة التى ترسمها ، واضعة تشريعاً شمولياً .

والضرورة العملية للفعل طبقاً لهذا المبدأ، أعنى الواجب ، لا تقوم على العواطف والميول والنزعات ، وإنما تقوم على علاقة الكائنات الناطقة بعضها ببعض ، من حيث أن إرادة كل واحد منهسا يجب أن تعتبر إرادة مشرعة ؛ وهذا الأمر وحده يجعلنا نعتبرها غايات فى ذاتها . وعلى هذا النحو يربط العقل كل قاعدة من قواعد الارادة ، من حيث هى مصدر تشريع شمولى عام ، بجميع الإرادات الأخرى ، ويربطها كذلك بجميع الأفعال التى نقوم بها تجاه أنفسنا ، وهى لا تقوم من أجل ذلك على باعث عملى أجنبى ، أو على الأمل فى تحصيل منفعة مستقبلة ، بل تقوم على فكرة « الكرامة » التى تكون لكل كائن ناطق لا يطيع قانوناً آخر غير القانون الذى يعطيه هو لنفسه .

١٥ – الكرامة الانسانية (١) :

كل شيء فى جمهورية الغايات إما أن يكون له « ثمن » أو أن يكون له «كرامة » . فما ليس له إلا ثمن يمكن أن يستعاض عنه بشيء معادل له . أما ما يعلو على كل ثمن،ومن ثم لا يكون له معادل ، فان له كرامة .

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » (ترجمة دلبوس ، ص ١٦٠ ؛ بك ، ص ٩٢ ، الشنيطى ، ص ١٠٥ ، سكاوى ٨١) .

وما يتعلق بميول الإنسان وحاجاته العامة له ثمن تجارى ؛ أما ما يتفق مع ذوق معين ، حتى دون أن يفترض حاجة ، أى ما يتفق مع حال الرضى الذى نستشعره حين نمارس ملكاتنا الذهنية ممارسة حرة تمام الحرية ، فله ثمن عاطفى . وأما ما يكون بمثابة الشرط الذى يستطيع وحده أن يرفع شيئاً من الأشياء إلى مرتبة الغاية فى ذاتها ، فليس له قيمة نسبية أى ليس له ثمن ، بل له قيمة ذاتية أى كرامة .

إن الأخلاقية هى الشرط الذى يستطيع وحده أن يجعل من الكائن الناطق غاية فى ذاته ، لأن بها وحدها يستطيع أن يصير عضواً مشرعاً فى جمهورية الغايات . والأخلاقية ، وكذلك الإنسانية من حيث هى قادرة على الأخلاقية ، هما الأمران المستفردان بالكرامة . للبراعة والاجتهاد فى العمل ثمن تجارى ، وللألمعية وقوة الخيال والدعابة ثمن عاطفى أما الوفاء بالوعد والإحسان عن مبدأ (لا عن الغريزة) فلهما على العكس من ذلك قيمة ذاتية جوانية . فلا الطبيعة ولا الفن يحتويان على شىء يمكن أن يحل محل هذه الصفات إذا افتقدناها ، لأن قيمتها ليست فى النتائج المترتبة عليها ، وليست فى المنافع أو الفوائد التى نجنيها ، بل قيمتها فى النيات ، أعنى فى قواعد الإرادة التى تكون مستعدة دائماً لأن تترجم نفسها على هذا النحو فى صورة أفعال ، حتى ولو لم تكن النتيجة فى صالحها . وهذه الأفعال لا تحتاج كذلك إلى تزكية من أى استعداد أو ذوق معين يجعلاننا ننظر إليها بترحيب وارتياح مباشر ، وليس لها حاجة إلى ميل أو عاطفة تدفعاننا إليها دفعاً ، ولكنها تجعل من الإرادة التى

تؤديها موضوعاً للاحترام من جانبنا ؛ والعقل وحده هو الذى يفرض علينا هذا الاحترام، دون أن يتملقنا للحصول عليه ، وهو الأمر الذى يكون متناقضاً مع فكرة الواجب .

ذلك هو التقدير الذى نتبين به فى هذا الاستعداد النفسى قيمة نسميها باسم الكرامة ، وهو تقدير يضعها وحدها فوق كل ثمن ، ويميزها بمرتبة تباعد بينها وبين موازنتها أو مقارنتها بأى ثمن ، وإلا لكان فى ذلك مساس بقداستها .

١٦ – الحرية والاخلاقية (١) :

لما كانت « الإرادة » ضرباً من العلية عند الكائنات الحية من حيث هى كائنات ناطقة ، « فالحرية » عبارة عن تلك الخاصية التى تكون لهذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل المستقل عن العلل الغريبة التى تحددها ، كما أن « الضرورة الطبيعية » هى خاصية العلية لدى جميع الكائنات غير الناطقة تجعل أفعالها محددة بتأثير علل غريبة عنها.

إن تعريفنا للحرية على نحو ما قدمنا تعريف « سلبى » ، ولذلك فهو لا يثمر فى إدراك كنهها . ولكن يخرج منه تعريف للحرية « إيجابى» وهو أوفر منه ثراء وخصباً . كما أن تصور العلية يشتمل فى ذاته على تصور « قوانين » تستلزم لحدوث شيء نسميه معلولا أن نسلم بوجود شيء

---

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق» ترجمة دلبوس ، ص ١٧٩ بع ؛ ترجمة ل. ه. بك ، ص ١٠١ بع ؛ ترجمة الشنيطى ، ص ١٢٧ بع ؛ ترجمة سكاوى ص ١٠٣ بع .

آخر هو علة له ، فالحـرية ، مع أنهـا ليست خاصية الإرادة متوافقة مع قوانين الطبيعة ، لا يصح مع ذلك أن ينظر إليها على أنها خارجة عن كل قانون ، بـل على العكس يلزم أن تكون عليـة تسير فى أفعالهـا وفقـاً لقوانـين ثابتـة ، ولكنها قوانـين من نوع خاص ؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لكانت الإرادة الحرة عدمـاً محضاً . إن الضرورة الطبيعية ، هى « تبعيـة » أو خضـوع للعلل الفاعلة ؛ لأن كل معلول لا يكون حينئذ ممكناً إلا تبعاً لهـذا القـانون الـذى يقـرر أن شيئاً آخر هـو الـذى يسوق العلة الفـاعلة إلى العلية . وإذن فما عسى أن تكون حريـة الارادة إن لم يكن هى « الاستقلال الـذاتى » ؛ (أى تفـرد الارادة بناموسها) ؟ على أن القضية التى تقرر بأن الارادة فى جميع الأفعال هى لنفسها قانونها ، ليست الا صيغة أخرى لهذا المبدأ : يجب علينا ألا نفعل إلا ما يكون مطابقاً لقاعدة يمكن أيضاً أن تكون هى نفسها لموضوعها قانوناً شاملا : وهذه هى على التحقيق صيغة الأمر الحازم ومبدأ الأخلاقية : وإذن فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد بلا اختلاف .

وإذن فلو أننا افترضنا حرية الإرادة فيكفى أن نحلل تصورها لكى نستخلص منـه الأخلاقيـة ومعها مبدؤها . غير أن هذا المبـدأ هو دائماً قضية تأليفية ، يمكن التعبير عنها على الوجه التالى : الإرادة الخيرة إطلاقاً هى تلك التى تستطيع قاعدتها دائماً أن تحوى فى ذاتها القانون الشامل الذى تستطيع أن تكونه ؛ ذلك أن تحليـل تصورنا لإرادة خيرة إطلاقاً

لا يمكننا من أن نكتشف هذه الخاصية فى القاعدة . ولكن قضايا تأليفية من هذا النوع لا تكون ممكنة إلا بشرط أن يرتبط معنيان بفضل اتحادهما بمعنى ثالث يهيىء لهما أن يتلاقيا فيه . إن التصور « الإيجابى » للحرية يزودنا بهذا الحد الثالث الذى لا يستطيع أن يكون ، كما هو الحال فى العلل الفيزيقية ، هو طبيعة العالم الحسى (الذى يشتمل تصوره على تصور شيء ، يعد علة ، وتصور « شيء آخر » تتعلق به العلة ويعد معلولا) . ولكن ما هو هذا الحد الثالث الذى تحيلنا الحرية إليه والذى لدينا عنه فكرة « أولانية » ؟ الكلام فى هذا سابق لأوانه ، ولا نستطيع كذلك أن نوضح هنا كيف يستنبط تصور الحرية من العقل الخالص العملى ، ولا كيف يصبح الأمر الجازم ممكنا أيضاً » فما برح هذا كله بحاجة إلى شيء من الإعداد » .

١٧ — « ما التوجيه فى التفكير ؟ » (١٧٨٦) (١) :

« ... يا أهل القرائح الذكية والأذهان الألمعية ! إنى أكرم مواهبكم وأحب مشاعركم نحو الإنسانية . ولكن هلا فكرتم فيما تعملون ، وهلا تدبرتم ما تنجم عنه حملاتكم على العقل ؟ ما من شك فى أنكم تودون أن تكون حرية التفكير مصونة من كل اعتداء ، لأنه بغير هذه الحرية سرعان ما تصير تحليقات عبقريتكم إلى نهاية مؤسفة . ولننظر إلى ما تؤول إليه طبعاً حرية الفكر هذه لو ساد مثل هذا الموقف الذى بدأتم تقفونه منها :

---

(١) كانط : « ما التوجيه فى التفكير ؟ » ترجمة فرنسية بقلم فيلوننكو ، باريس ١٩٥٩ — ترجمة انجليزية بقلم « بك » ، شيكاغو ١٩٤٩ ص ٣٠٣ يج

أولا : حرية التفكير تلقى المعارضة من جانب الضغط السياسي — صحيح أن من الناس من يقولون : « إن سلطة عليا قد تسلبنا حرية القول والكتابة ، ولكنها لا تستطيع أبداً أن تسلبنا حرية التفكير » . ولكن ما عسى أن تكون طبيعة تفكيرنا ، وما عسى أن يكون مبلغه من الصحة إن لم نفكر على اشتراك مع الآخرين واتصال بهم يسمح بتبادل الأفكار معهم ؟ وإذن فيستطيع المرء أن يقول إن السلطة الخارجية التي تنتزع من الإنسان حريته في التعبير عن أفكاره تعبيراً جهيراً إنما تأخذ منه أيضاً حقه في حرية التفكير ، وهي أغلى درة تبقى للإنسان لم تمتد اليها يد السلطة الغاصبة ، وبها وحدها يستطيع أن يبذل النصح لدفع شرور هذه السلطة وسوءاتها .

ثانياً : تلقى حرية التفكير معارضة أخرى من جانب الضغط الأخلاقي على العقيدة ، حين ينصب بعض المواطنين أنفسهم أوصياء ورقباء على الآخرين في أمور الدين : يتجنبون سبيل المناظرة والحوار ، ولكن يعمدون إلى صيغ دينية مقررة ، مصحوبة بالتهديد لمن يخرج عنها ، فيقضون بذلك على كل حرية في البحث والنظر ، بعد أن يطبعوا العقول الفتية بالطابع الذي يريدون .

ثالثاً : الحرية في التفكير معناها أن لا يخضع العقل إلا للقوانين التي يعطيها لنفسه ؛ ومقابلها هو تحرر العقل من التقييد بأي قانون . والنتيجة الطبيعية أنه إذا لم يخضع العقل نفسه للقوانين التي يعطيها لنفسه أرغم على أن ينحني تحت نير القوانين التي يفرضها عليه غيره ؛ لأنه بغير الخضوع

لأى قانون ، لا شيء إطلاقاً ، حتى أكبر هذيان فى الدنيا ، يمكن أن يمكث فى الأرض طويلا . وإذن فالنتيجة المحتومة لانعدام القانون فى التفكير (أى التحرر من قيود العقل) هى أن تضيع فى النهاية حرية التفكير ضياعاً ليس المسئول عنه سوء الحظ بل سوء التقدير : هذا الضياع ، بالمعنى الصحيح للكلمة ، تبديد واستهتار .

فى أول الأمر نرى العبقرى المزعوم ، بعد أن خلص نفسه من هداية العقل ، متلذذاً بما حقق من تحليقات جريئة ، جاذباً الأنظار إليه بما أصدر من أحكام وما أثار من تطلعات : نراه يلقى فى روع الناس أن منزلتــه هو فــوق تشريع العقل . أما نحن عباد الله العادبين — فنسمى هذا التحلل من حكم العقل « تحمساً » ، فى حين يسميه القائلون بطبيعة رحيمة باسم « الاشراق » ، وسرعان ما يقع الخلط فى اللغة إذا اتبع كل واحد إلهام نفسه .

وعلى هذا النحو يذعن الإلهام الداخلى لـ « وقائع » مؤيدة بشواهد خارجية ، وتذعن التقاليد التى اختيرت اختياراً حراً لأسانيد خارجية مفروضة . ونتيجة إذعان العقل إذعاناً تاماً للوقائع المزعومة أن يسود الاعتقاد بالخزعبلات ، لأن الخزعبلات تستطيع على الأقل أن تتشح بوشاح شرعى قانونى ، وبذلك تسود بين الناس حالة السلام .

إن العقل الإنسانى يسعى دوماً إلى الحرية : ولكنه حين يمارسها لأول مرة بعد طول حرمانه منها ، يعمد إلى إساءة استعمالها ، وإلى فرط الثقة بتحرره من كل قيد ، ويسول له الوهم أن سلطان العقل النظرى فوق

كل سلطـان ، فلا يقبـل شيئاً إلا ما يمكن تبريره بالأدلة النظـرية ، وينكر كل ما عداه نكراناً بجريئاً. وتنكر العقل لما هو حاجة من حاجاته ، أى تخليه عن الاعتقاد العقلى ، يسمى الآن باسم « اللااعتقاد »، ويحق لنا أن نسميه باسم « لا إيمان العقل » ، وهو حالة تعسة من أحوال العقل الإنسانى من شأنها أولا أن تنزع من القانون الأخلاقى كل ما له من أثر فى القلب ، ثم تحطم كل ما له من سلطان ، وتحدث فى التفكير ذلك الضرب من « الإباحية الذهنيـة » (Freigeisterei) التى تنكر الواجب انكاراً قاطعاً . وهنا تتدخل السلطات لكى تحول دون وقوع الاضطراب فى الشئون العامة . ولما كان الإجراء الأسرع والأقوى فى نظر السلطات الحاكمة هو الاجراء الأفضل ، فهى تعمد إلى الغاء حرية التفكير بتاتاً ، وتخضع الفكر للوائح الحكومات كغيره من المرافق العامة . .

فيا أصدقاء الإنسانية، وأصدقاء ما هو أقدس الأشياء لديها ! اقبلوا ما يبدو أقرب الأشياء إلى اعتقادكم، بعد فحص دقيق نزيه ، سواء كان ذلك وقائع أو مبادىء عقلية . ولكن لا تنتزعوا من العقل ما يجعـله أسمى المقتنيات على الأرض ، أعنى تفرده بأن يكون هو المحك الأخير للحق . فان أعرضتم عن ذلك غدوتم غير جديرين بهذه الحرية ، وفقدتموها قطعاً وجلبتم هذه الكارثة على رءوس رهط كبير من المواطنين الأبرياء كانوا على أتم استعداد لممارسة حريتهم فى حدود القانون ، تحقيقاً لخير العالم » .

١٨ — أيها الواجب ! (١٧٨٨) :

« أيها الواجب ! إن اسمك عظيم جليل ، لا ينطوى على شىء يغرى

أو يطرى ، ولكنه يأمر بالإذعان دون أن يلتمس لتحريك الإرادة تهديداً ولا وعيداً قد يثيران الفزع أو النفور ، بل يكتفى بالتنبيه إلى قانون يجد من ذاته مدخلا إلى القلوب ، فيحملها ، رغم إرادتنا ، على التبجيل وإن لم يحملها دائماً على الإذعان — قانون أمامه تصمت جميع الميول وإن تكن تعارضه فى السر والخفاء : أى أرومة هى جديرة بك ؟ وأين نجد أصل محتدك الكريم الذى يطرح فى اعتزاز وإباء كل ائتلاف مع الميول ؟ أليس الانحدار من ذلك الأصل هو الشرط الذى لا غنى عنه لتلك القيمة التى فى مقدور الناس وحدهم أن يمنحوها أنفسهم . ؟

لا يمكن أن يكون أصلك شيئاً سوى ما يرفع الإنسان على نفسه (بما هو جزء من عالم الحس) ، شيئاً يربط بينه وبين نسق من الأشياء لا يتعقله إلا الذهن وحده ، ويندرج تحته عالم الحس بأسره بما فيه الوجود التجريبى للإنسان فى الزمان ، وجماع الغايات كله الذى هو وحده ملائم لقوانين عملية لا مشروطه كالقانون الأخلاقى .

لا يمكن أن يكون أصلك شيئاً سوى « الشخصية » ، وأعنى بها الحرية والاستقلال عن ميكانية الطبيعة. والشخص الذى ينتمى إلى عالم الحواس يكون فى الوقت نفسه خاضعاً لشخصيته ، أى خاضعاً لقوانين خالصة عملية هى خاصته ومن إملاء عقله ، ومن ثم فهى متصلة بشخصيته من حيث إنه منتم إلى العالم المتعقل . فما ينبغى إذن أن نعجب إذا كان الانسان ، وهو منتم إلى عالمين ، لا يستطيع أن ينظر إلى كينونته إلا بالتبجيل ، وإلى قانونها إلا بالاحترام .

. ذلك هو الأساس الذى تقوم عليه تعبيرات كثيرة تشير إلى القيمة التى نضيفها على الموضوعات وفقاً للأفكار الأخلاقية . القانون الأخلاق مقدس لا يجوز اجتراحه أو إهداره؛ ولا ريب فى أن الإنسان دنيوى بعيد عن القداسة ، ولكن « الإنسانية » فى شخصه يجب أن تكون مقدسة بالنسبة إليه . وكل شىء فى الخليقة يرغب فيه الإنسان أو له عليه شىء من السلطان يمكن أن يستخدم « وسيلة فحسب » . أما الإنسان ، ومعه كل مخلوق ناطق ، فهو « غاية فى ذاتها » : ذلك أنه بفضل ماحريته من استقلال (أوتونوميا) أصبح هو الشخص المخاطب من القانون الأخلاقى الذى هو مقدس ... » (١) :

١٩ — العمل من أجل الواجب واحترام القانون الأخلاقى :

« من أكبر الأشياء أهمية فى كل حكم أخلاقى أن نرتب صحة الأعمال الأخلاقية على ضرورة العمل لأجل الواجب والاحترام للقانون الأخلاقى لا حباً أو ميلا إلى ما يجب أن ينتج من العمل . الضرورة الأخلاقية هى اضطرار ، أى التزام بالنسبة إلى البشر وإلى جميع الكائنات العاقلة المخلوقة : فكل عمل موسس على تلك الضرورة لابد أن يتمثل بصفة أنه واجب لا بصفة أنه سيرة محبوبة من نفسها ولا بصفة أنه سيرة يمكن أن تصير محبوبة لنا . إن الناموس الأخلاقى هو ناموس قداسة بالنسبة إلى إرادة كائن هو

(١) كانط : « نقد العقل العملى » : القسم الثالث : فى بواعث العقل العملى الخالص — ترجمة ل. ه. بك ، ص ١٩٣ ؛ رابل ، ص ١٩٦ ؛ ترجمة بيكافيه ، باريس ١٩٢١ ص ١٥٥ .

فى غاية الكمال ، ولكنه ناموس وجوب بالنسبة إلى كل كائن محدود ناطق ، أى إجبار أخلاقى يبعثه على العمل احتراماً للناموس واتقاء للواجب. فيجب أن لا يتخذ أى مبدأ وضعى آخر باعثاً حاثاً : فلو فعل ذلك لربما كان العمل على مقتضى ظاهر الناموس ، ولكنه مع كونه مطابقاً للواجب لا يحصل لأجل الواجب ، فإذن لا تكون النيه أخلاقية ، فى حين أن النية الأخلاقية هى الأمر الجوهرى فى هذا التشريع .

ويجمل بنا أن نحسن إلى الناس حباً لهم وتعطفاً عليهم ، أو أن نكون عدولا حباً للنظام . ولكنا لا نصل بعد بتلك الأمثال العملية إلى المثل الأخلاقى الصحيح ، إذا كنا نتعالى بالتصور والكبر على فكرة الواجب وكنا نريد أن نتبع لذتنا فى الأعمال ...

نعم إننا أعضاء مشرعون لمملكة أخلاقية هى ممكنة بواسطة الحرية ويصفها العقل العملى بأنها موضوع الاحترام ، ولكننا مع هذا لسنا الملك فى تلك المملكة بل نحن المأمورون ، فإذا كنا لا نقدر مقامنا الأسفل بصفة كوننا مخلوقات حق قدره ، ولم نقبل سلطة الناموس المقدس مدعين بما ليس فينا فإنا نخذل الناموس بالروح ولو وفينا بنصه .... » (١) .

---

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ، الموضع السابق (الكونت دى جلارزا : « محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها » القاهرة ١٩٢٠ ص ٥٨—٦١) الترجمة الفرنسية بيكافيه ، ص ١٤٦ .

٢٠ — الاحترام للأشخاص لا للأشياء :

« إن الاحترام يتجه دائماً إلى الأشخاص ولا يتجه أبداً إلى الأشياء . فالأشياء يمكن أن تثير فينا ميلا إليها بل حبا لها كما يكون شأننا مع الحيوان (كالخيل والكلاب) ، أو يمكن أن تثير فينا خوفاً منها كالبحر والبركان والحيوان المفترس ، وهي لا تثير الاحترام أبداً . وأقرب المشاعر شبهاً بالاحترام إنما هو الإعجاب . والإعجاب ، بما هو عاطفة ، يكون دهشة يمكن أن تحدثها الأشياء كالجبال الشاهقة ترتفع إلى السماء ، وكالعظم والحشود وتباعد الأجرام السماوية ، وقوة بعض أفراد الحيوان وخفة حركاتها ... الخ : ولكن هذا كله ليس احتراماً ؛ ويمكن أن يكون رجل موضوع حب أو خوف أو إعجاب بل دهشة دون أن يكون من أجل ذلك موضوع احترام : فبشاشته وشجاعته وقوته والنفوذ الذي يضفيه عليه المنصب الذي يشغله بين الآخرين ، تستطيع أن توحي إلى بهذه المشاعر ، دون أن أحس في دخيلة نفسي احتراماً لشخصه .. وقد كان « فونتنل » يقول : « اني أحني رأسي أمام عظيم من العظماء ولكن روحي لا تنحني » . وإني أزيد على ذلك فأقول : « أمام البورجوازي المتواضع حين أجد عنده من نزاهة الخلق ما لا أجده في نفسي ، تنحني روحي ،سواء أردت أو لم أرد، ومهما رفعت رأسي لكي أشعره بعلو منصبي » .. ولم كان هذا ؟ إن مثاله يذكرني بقانون يدحض ادعائي حين أقارنه بمسلكي ، ولا أستطيع أن أعتبر تحققه أمراً مستحيلا ما دمت أجد أمام عيني مثالا حياً. ولو أني انتبهت

إلى أنى بلغت، ما بلغ من النزاهة لظللت على احترامى له : إذا لما كان كل ما هو طيب فى الإنسان معيباً منقوصاً دائماً ، فإن القانون — وقد أضحى مرئياً بالمثال والشاهد الحى — يدحض دائماً كبريائى ، لأن النقص الذى قد يشوب الرجل الذى اتخذته مقياساً ليس معروفاً لدى بقدر ما أعرف نقصى ، ولذلك يبدو لى ،فى صورة أبهى : إن الاحترام ضريبة لا يجوز لنا أن نضن بها على أهل الفضل ، سواء أردنا أو لم نرد . وفى استطاعتنا أن نحول دون اظهار هذا الاحترام وإعلانه على رؤوس الأشهاد ، ولكنا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الإحساس به فى دخائل نفوسنا » (١) .

٢١ — عظمة القانون الأخلاقى :

« أمران يملآن القلب إعجاباً وتبجيلا ، يتجددان ويزيدان دوماً كلما تعلق الفكر بهما وأطال النظر فيهما : السماء ذات النجوم من فوقى والقانون الأخلاقى فى نفسى . وهذان الأمران لا حاجة بى إلى البحث عنهما أو افتراض وجودهما ، وكأن غيوماً تحجبهما عنى أو كأنهما واقعان فى منطقة لا سبيل إلى ارتيادها وراء آفاق البصر : إنى أراهما أمامى ، وأربطهما مباشرة بوعيى لوجودى . أما الأمر الأول فيبدأ من المكان الذى أشغله فى عالم الأعيان ، عالم الحواس ، ويبسط العلاقة بين كينونتى والأشياء المحسوسة إلى ذلك الفضاء الواسع الذى فيه تنضاف العوالم إلى العوالم والمنظومات إلى المنظومات ، ويبسطها أيضاً إلى الأزمان غير

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ترجمة بارنى ، ص ٢٥٢ .

المحدودة ، أزمان حركتها الدورية وبدايتها وديمومتها . وأما الأمر الثانى فيبدأ من إنيتى غير المرئية ، من شخصى ، ويضعنى فى عالم ذى لا نهائية حقيقية ولكن لا يتعقله إلا الفهم وحده — عالم أتبين نفسى موجوداً فيه مرتبطاً برابطة كلية وضرورية (لا مجرد رابطة حادثة كما فى الحالة الأولى) وبذلك تمد رحابها أيضاً إلى جميع تلك العوالم المرئية . الأول مشهد حشد لا يحصى من العوالم يشبه أن يفنى أهميتى ، من حيث أنى مخلوق حيوانى يتحتم عليه أن يرد إلى الكوكب الذى يسكنه (وهو لا يعدو أن يكون نقطة فى الكون) المادة التى جاء منها ، تلك المادة التى زودت بالقوة الحيوية (لا ندرى كيف) فترة قصيرة من الزمان . أما الثانى فبالعكس مشهد يرفع ارتفاعاً لامتناهياً من قيمتى من حيث هى قيمة ذهن متعقل ، بفضل شخصيتى التى فيها يكشف القانون الأخلاقى حياة مستقلة عن الحيوانية بل عن عالم الحواس كله — على الأقل بقدر ما يمكن استخلاصه من المصير الغائى الذى يرسمه ذلك القانون لوجودى ، وهو مصير غير محبوس على أحوال هذه الحياة وحدودها ، بل يمتد إلى ما لا نهاية له »(١) .

٢٢ — مسلمات العقل الخالص العملى :

إن مسلمات العقل الخالص العملى تصدر جميعاً عن مبدأ الأخلاقية ؛ وليس هذا المبدأ مسلمة بل هو قانون يوجه العقل به الإرادة مباشرة .

---

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ترجمة فرنسية بقلم بيكافيه ، ص ٢٩١ ؛ ترجمة انجليزية بقلم بك ، ص ٢٥٨ .

وهذه الارادة بمقتضى كونها موجهة على هذا النحو ، من حيث هى إرادة خالصة ، تتطلب هذه الشروط الضرورية لمراعاة ناموسها . وليست المسلمات اعتقادات نظرية ، بل هى افتراضات ذات دلالة وعملية بالضرورة وهى إذا لم توسع المعرفة التأملية فهى تعطى لمثل العقل المتأمل على العموم (بواسطة علاقتها بما هو عملى) واقعية موضوعية ، وهى تبرر ذلك بالتزامها تصورات لا تستطيع بغير ذلك حتى أن تجازف باثبات إمكانها .

هذه المسلمات هى مسلمة الخلود (أو بقاء النفس) ، ومسلمة الحرية بمعناها الأيجابى (أى باعتبارها علية كائن من حيث هو منتسب إلى عالم المعقولات) ، وأخيراً مسلمة وجود الله .

والمسلمة الأولى مستخلصة من الشرط الضرورى عملياً ، شرط حصول مدة من الزمان ملائمة لتمام تحقق القانون الأخلاقى . والمسلمة الثانية مستمدة من الافتراض الضرورى ، افتراض الاستقلال عن عالم الحواس وافتراض ملكة أو قدرة من شأنها أن توجه إرادة الإنسان وفقاً لقانون العالم المعقول ، أعنى الحرية . والمسلمة الثالثة صادرة عن الشرط الضرورى ، شرط وجود الخير الأعلى فى مثل هذا العالم المعقول ، وذلك بافتراض الخير المستقل الأعلى ، أعنى وجود الله ...

إننا لا نعرف (بهذه المسلمات) طبيعة نفوسنا ، ولا طبيعة العالم المعقول ، ولا الكائن الأعلى ، على نحو ما تكون عليه هذه الأمـــور فى ذاتها ، وإنما جمعنا تصوراتنا عنها فى تصور عملى للخير الأعلى على الإطلاق من حيث هو موضوع إرادتنا . وقد فعلنا هذا من وجهة النظر « الأولانية »

بطريق العقل الخالص . ولكننا قد جمعنا هذه المسلمات بواسطة القانون الأخلاقى وحده وبالنسبة إلى هذا القانون فقط نظراً إلى الموضوع الذى يأمر به » (١) .

٢٣ — الأخلاق لا تعتمد على اثبات الله وانما يعتمد اثبات الله على الأخلاق :

« متى وصل العقل العملى إلى هذه النقطة الرفيعة ، أعنى إلى تصوره الكائن أول أوحد ، فليس له الحق فى أن يتصرف وكأنه قد ارتفع فوق جميع الشروط التجريبية لتطبيقه ، وأنه قد وصل إلى معرفة لموضوعات جديدة ، أى أن يشرع من هذا التصور (تصور الله) .وأن يشتق منه القوانين الأخلاقيـة نفسها : فإن الضرورة العملية الداخلية للقوانين الأخلاقية هى التى تسوقنا إلى أن نفترض علة قائمة بذاتها أو مدبراً للعالم حكيما ، لكى نعطى لهذه القوانين آثارها ؛ ويترتب على ذلك أننا لا نستطيع بعدئذ أن ننظر إليها على أنها حادثة (ممكنة) وكأنها مشتقة من إرادة محضة ، وعلى الخصوص من إرادة لا يكون لدينا عنها أى تصور لو لم نتمثلها وفقاً لهذه القوانين . ومهما يكن من اتساع المجال الذى يحق للعقل العملى أن يقودنا إليـه ، فلن ننظر إلى أفعالنا على أنها إجبارية (ملزمة لنـا) لأنها أوامر الله ، ولكننا نعتبرها أوامر إلهية لأننا ملزمون بها إلزاماً داخلياً » (١)

---

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ، ترجمة فرنسية بقلم بيكافيه ، ص ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ترجمة انجليزية بقلم بك ص ٢٣٤ ، ٢٣٦ ؛ ترجمة عربية للكونت دى جلارزا ، ص ٧٥ .

(١) « نقد العقل الخالص » ، المنهجية الترنسندنتالية ، ترجمة بارنى ، م ٢ ص ٥٠٤ — ٥٠٥

٢٤ — الجميل :

« الحكم المتصل بمسائل الذوق ليس حكم معرفة ، ويترتب على ذلك أنه ليس منطقياً بل جمالياً ، وأعنى بذلك أنه ليس من شأن الذهن بل من شأن الحساسية .

الذوق هو ملكة الحكم على موضوع أو على تمثل بارتياح برىء خال من كل مصلحة . وموضوع هذا الارتياح يطلق عليه اسم الجميل .. والارتياح يصير مصلحة أو اهتماماً حين يتصل بتمثلنا لوجود موضوع ما . ولكن حين يكون مطلبنا أن نعرف إذا كان شىء من الأشياء جميلا لا يكون مقصدنا حينئذ أن نكشف عن مدى اهتمامنا أو اهتمام غيرنا بوجود هذا الشىء ، بل أن نتبين على أى وجه نحكم عليه حين ننظر إليه نظرة خالصة (حدسا كانت أو تأملا) . فلو سألنى شخص عن رأيى فى جمال القصر الذى يقع أمام عينى ، فإنى أستطيع أن أجيب : بأنى لا أحب مثل هذه الأشياء التى يصنعونها لتبهر عيون المتفرجين ، أو أستطيع أن أقلد ذلك الزعيم من زعماء قبائل « الإيروكوا » الذى لم يعجبه فى باريس شىء كما أعجبته مطاعم الشواء . وأستطيع أيضاً أن أندد ، على طريقة روسو ، بزهو العظماء الذين ينفقون الأموال التى جمعوها من عرق الشعب على توفير أسباب البذخ واللهو ... — يمكن أن يسلم لى بهذا كله ، ولكن هذه ليست المسألة التى نحن بصددها . وإنما الذى يراد معرفته هو إذا كان مجرد تمثل الموضوع مصحوباً فى نفسى بارتياح بصرف النظر عن عدم مبالاتى بوجود موضوع هذا التمثل . وواضح أنه لكى أقول إن شيئاً ما جميل وأدلل بهذا على

أن عندى ذوقاً ، ليس يلزمنى أن أشغل نفسى بالعلاقة التى يمكن أن تكون بينى وبين وجود هذا الموضوع ، بل ما يحدثه فى نفسى هذا التمثل الذى يكون عندى . كل واحد لا بد أن يتبين أن حكماً عن الجمال تشوبه ذرة من المصلحة يكون حكماً متحيزاً ولا يكون حكماً خالصاً من أحكام الذوق . وينبغى لمن يتصدى للحكم فى أمور الذوق أن يخلى نفسه من المصلحة أو الاهتمام بوجود الشىء الذى هو موضوع الحكم ، وأن يبقى على حال من اللامبالاة تامة...

حين أعطى شيئاً من الأشياء على أنه جميل ، أكون متطلباً من الناس جميعاً أن يكون لديهم نفس شعورى بالارتياح . الجميل هو ما يطيب لنا على جهة الشمول بغير تصور من تصورات الذهن ... إن أحداً من الناس لا يقول إن هذا البناء جميل عندى ، أو هذه القصيدة جميلة فى نظرى : إنه يسميها جميلة فقط ، لأنه يتطلب الموافقة على هذا الحكم من جميع الأشخاص ذوى الذوق الحسن ».

والأحكام الجمالية كالأحكام المنطقية تتطلب الصدق على جهة الشمول . ولكن الصدق المنطقى يقوم على تصور ما ، أما الصدق الجمالى فلا يقوم على تصور : فما من أحد يستطيع أن يقنعنى عن طريق الحجج أو المبادىء أن زهرة من الأزهار جميلة ، ولا بد من أن أتحقق من الأمر بنفسى ...

والطبيعة تكون جميلة حين يكون لها من الأثر فى النفس ما للفن . والفن كذلك ، وإن كنا ملتفتين إلى أنه فن ، لا يمكن أن يسمى جميلا

إلا إذا كان له فى نفوسنا أثر الطبيعة » (١)

٢٥ — الجليل (٢) :

« الجليل هو ما يكون ما عداه بالقياس إليه صغيراً . إن من الميسور أن نرى هنا أننا لا نستطيع أن نجد فى الطبيعة شيئاً ، مهما يبلغ من عظمة فى نظرنا ، إلا ويمكن أن ينزل إلى اللامتناهى فى الصغر إذا اعتبرناه من وجهة نظر أخرى . وبالعكس لا شىء مهما يبلغ من الصغر إلا ويمكن ، إذا قيس بما هو أصغر منه ، أن يرتفع فى نظر خيالنا إلى عظم عالم من العوالم . وأجهزة « الميكروسكوب » تزودنا بمادة خصيبة للملاحظة الأولى ، و« التلسكوب » للملاحظة الثانية . وإذن فلا يصح فى شىء يمكن أن يكون موضوعاً للحواس أن يسمى جليلا إذا نظر اليه بهذا الاعتبار . ولكن من حيث أن فى خيالنا ميلا إلى التقدم بلا نهاية ، وأن فى عقلنا مطمعاً فى بلوغ الكل بإطلاق على أنه فكرة واقعية ، فهذا العجز عن بلوغ هذه الفكرة من جانب ملكة تقدير عظم الأشياء فى العالم الحسى ، يوقظ فينا الشعور بأن لنا ملكة تجاوز المحسوس : وإنما الاستعمال الذى يعمد اليه الحكم طبعاً بشأن موضوعات معينة من أجل هذا الشعور ، هو الذى يكون عظيما بإطلاق ، لا الموضوع الذى تصل إليه الحواس . ويكون كل استعمال آخر بالقياس إليه صغيراً . وإذن فما نسميه

(١) « نقد الحكم » ترجمة فرنسية بقلم جبلان باريس ١٩٢٧ ص ٤١—٥٥
« نقد ملكة الحكم » ترجمة انجليزية بقلم مرديث ، اكسفورد ١٩١١ ص ٤١—٤٣ .

(٢) « نقد الحكم » ترجمة جبلان ، ص ٨٢—٨٣ ، ترجمة مرديث ، ص ٩٧

جليلا ليس هو الموضوع الحسى ، بل هو استعداد نفسى ينشأ من تمثل معين يشغل انتباه الحكم عن طريق الخاص .

وإذن فنستطيع أن نضيف هذه الصيغة إلى الصيغ السابقة تعريفاً للجليل ، فنقول : الجليل هو ما لا يمكن أن يتصور دون أن يكشف عن ملكة فى النفس تجاوز كل مقياس من مقاييس الحواس » .

٢٦ — الجميل رمز الأخلاقية (١) :

وأقول الآن إن الجميل رمز للخير الأخلاقى . والجميل من وجهة النظر هذه (وهى وجهة نظر طبيعية لدى كل واحد ، وكل واحد يتوقعها أيضاً من الآخرين على أنها واجب) ، يبعث فينا سروراً ويطمع فى أن يلقى موافقة إجماعية ، إذ تشعر النفس وكأنها قد اكتسبت شيئاً من النبل وارتفعت عن مجرد الإحساس بالسرور الناشىء من انطباعات الحس ، وهى كذلك تقدر ما للآخرين من قيمة ، قياساً على قاعدة مماثلة تجرى أحكامهم طبقاً لها . ذلك هو المعقول الذى يجعله الذوق بغيته (كما أشرنا فى الفقرة السابقة) والذى يقيم الاتساق بين ملكات المعرفة الدينا ، وبدونه يقع التناقض بين طبيعة هذه الملكات وبين مطالب الذوق . فى هذه الملكة لا يجد الحكم نفسه خاضعاً للتنافر القائم بين قوانين التجربة ، كالحال فى تقدير الأشياء تقديراً تجريبياً . وهذه الملكة ، بالنسبة إلى موضوعات لمثل هذا الانشراح الخالص ، تعطى لنفسها قانونها .

(١) « نقد الحكم » ترجمة جبلان ، ص ١٧٢—١٧٥ ؛ ترجمة مرديث ص ٢٢٣ ٢٢٥ .

وهنا أيضاً ترى نفسها ، بسبب هذه الإمكانية الداخلية فى الذات وبسبب الإمكانية الخارجية لطبيعة متسقة معها ، منتسبة إلى شىء فى الذات نفسها وخارجها ، شىء ليس طبيعة ولا حرية ولكنه مع ذلك ذو ارتباط بأساس الحرية ، أى بعالم ما فوق المحسوس ، شىء ائتلفت فيه الملكة النظرية والملكة العملية ائتلافاً وثيقاً وغامضاً فى الوقت نفسه . وسنورد فيما يلى بعضاً من وجوه الشبه دون أن نغفل الإشارة إلى مواضع الاختلاف :

١ — الجميل يسرنا مباشرة (ولكن فى الحدس فقط ، لا كالأخلاقية فى التصور) .

٢ — وهو يسر بمعزل عن كل مصلحة (لا شك أن السرور فى الخير الأخلاقى مرتبط ضرورة بمصلحة ما ، ولكن لا من نوع تلك التى تسبق الحكم على الانشراح ، بل بمصلحة يوجدها الحكم نفسه أول مرة) .

٣ — إن حرية الخيال (ومن ثم حرية ملكتنا من جهة حساسيتها) تكون فى تقدير الجميل ممثلة على أنها متفقة مع مطابقة الفهم للقانون (فى الأحكام الأخلاقية تتصور حرية الإرادة على أنها اتساق الإرادة مع نفسها طبقاً لقوانين العقل الشاملة) .

٤ — المبدأ الذاتى لتقدير الجميل ممثل على أنه شمولى ، أى يصدق عند كل إنسان ، ولكن لا يمكن معرفته عن طريق تصور شمولى (إن مبدأ الأخلاقية الموضوعى شمولى كذلك ، أى أنه يصدق لدى جميع الذوات ويصدق فى الوقت نفسه على جميع الأفعال التى تقوم بها الذات الواحدة

ويمكن معرفته أيضاً عن طريق تصور شمولى) . ولهذا السبب فالحكم الأخلاقى ليس فقط قابلا لمبادىء منشئة معينة ولكنه لا يكون ممكنا إلا إذا اتخذنا هذه المبادىء وشمولها أساساً لقواعده .

بل إن العرف الشائع لدى الجمهور قد جرى على أن يضع فى الاعتبار هذا التناظر (بين القيم الأخلاقيـة والقيم الجمالية) ؛ فكثيراً ما نطلق على الموضوعات الجميلة فى الطبيعة أو فى الفن أسماء قد تبدو معتمدة على أساس من التقدير الأخلاقى : نقول عن العمارات أو الأشجار إنها ذات جلالة وفخامة ، ونقول عن الحقول والمزارع إنها ضاحكة ومرحة . وحتى الألوان نصفها بالبراءة والتواضع والنعومة ، لأنها تثير أحاسيس تنطوى على شىء من قبيل الوعى للحال النفسية الناتجة عن الأحكام الأخلاقية . والذوق كأنما يجعل من الممكن الانتقال من فتنة الحس إلى المصلحة الأخلاقية المعتادة دون طفرة مفاجئة ، لأنه يمثل الخيال — حتى فى حريته — قابلا للسير فى طريق الفهم ، ويعلمنا أن نجد حتى فى الموضوعات الحسيه انشراحاً مستقلا عن فتنة الحس » .

٢٧ — الجليل انما يكون فى النفس (١) :

« يتضح من هذا أن الجلال الحقيقى لا يوجد إلا فى نفس الشخص الذى يحكم ، لا فى الموضوع الطبيعى الذى يولد الحكم عليه هذه الحال النفسية فمن ذا الذى يخطر له أن يطلق صفة « الجليل » على كتل من الجبال لا هيئة

---

(١) « نقد الحكم » ترجمة بارنى ، ص ١٥٨، ١٥٩ ؛ ترجمة جبلان ، ص ٨٨ ؛ ترجمة سرديث ، ص ١٠٤ .

لها ، قد تراكم بعضها فوق بعض فى تشوش موحش ، وعليها أهرام من الجليد ؛ أوعلى بحر قاتم متلاطم هائج ، أو على أشياء أخرى من هذا القبيل ؟

ولكن النفس حين تتأمل هذه الأشياء ، دون أى اهتمام بصورها ، وتسلم القياد للخيال ولعقل قد اتحد معه دون أي غرض معين ، مكتفياً بتوسيع آفاقه ، حينئذ تشعر النفس بارتفاعها فى تقديرها لنفسها ، إذ تجد أن كل ما للخيال من قوة لا يزال دون أفكارها ومثلها ...

على هذا النحو نتمثل كل ما هو فى الطبيعة عظيم فيتبدى لنا بدوره صغيراً ، أو بعبارة أدق نتمثل خيالنا ، رغم كونه بغير حدود ، ومعه الطبيعة أيضاً ، نتمثلهما متضائلين أمام مثل العقل حين يراد عرضها فى الإطار الحسى الملائم »

٢٨ — فشل جميع المحاولات الفلسفية لاثبات العدل الالهى «تيوديسيه» (١٧٩١) (١) :

اللاهوت دفاع عما اتصف به خالق العالم من حكمة عالية ، وتفنيد لجميع الاعتراضات القائمة على ما فى العالم من عيوب . ويسمى ذلك باسم « القتال فى سبيل الله » ، وإن يكن من الجائز أن يكون قتالا فى سبيل ما تدعيه عقولنا التى تعجز عن معرفة حدودها والوقوف عندها . وقد لا تكون تلك أفضل سبيل ؛ غير أن للمخلوق الناطق الحق فى امتحان كل

---

(١) انظر النص فى ترجمة بول فستوجيير ، باريس ١٩٦٣ ص ١٩٥ — ٢١٤ ومختصر النص فى : رابل : « كانط » ص ٢٣٣ — ٢٣٥ .

قضية أو مذهب يتطلب احترامه قبل الخضوع له ، حتى يكون احترامه صادقاً لا رياء فيه .

يجب على من يتصدى للدفاع عن قضية الله أن يثبت : إما أن ما نعده عيباً ليس كذلك فى واقع الأمر ؛ أو أنه يجب أن ننظر إليه على أنه نتيجة لطبيعة الأشياء لا مفر منها ؛ أو أنه لا يجوز نسبته إلى الخالق بل إلى الناس أو إلى مخلوقات روحية أخرى .

إن المؤلفين فى « علم العدل الإلهى » (تيوديسيه) موافقون على أن هذا التدليل يجب أن يعرض أمام محكمة العقل ، وهم ربما لا يعمدون ، أثناء عرض النزاع ، إلى رفض هذه المحكمة بدعوى عدم الاختصاص . ويجب عليهم أن يناقشوا هذه الاعتراضات فى صراحة ، وأن يبينوا أنها لا ضير منها فى الواقع على فكرتنا عن الحكمة الإلهية . وليس بهم حاجة إلى إقامة البرهان على حكمة الله مستندين إلى تجربة هذا العالم ، فهم لا يستطيعون أن يفلحوا فى هذا على أى حال ، لأن إحاطة علم الله تكون مطلوبة لإثبات أن هذا العالم لا يمكن أن يفوقه فى الكمال أى عالم آخر .

والعيوب التى يعترض بها على ثلاثة أنواع :

١ ــ ما هو معيب على الإطلاق ، سواء من حيث هو غاية أو من حيث هو وسيلة (الشر الأخلاقى ، الإثم) .

٢ ــ ما هو معيب فى بعض الأحوال ، ويمكن أن يستعمل وسيلة لا غاية أبداً (العيوب البدنية كالألم) .

٣ ـ التنافر وفقدان التناسب بين الجريمة والعقاب .

هذه الاعتراضات يوجهونها فيما يبدو إلى ثلاث صفات اتصفت بها حكمة الله ، وهى الصفات التالية :

« قداسته » من حيث إنه مشرع ، يقابلها وجود الشر الأخلاقى .

و « رحمته » من حيث إنه حاكم ، يقابلها معاناة الخلق للشدائد والآلام .

و « عدالته » من حيث إنه قاض ، يقابلها الأمر الواقع وهو أن الأشرار يفسدون فى الأرض ولا ينالون القصاص على ما اقترفوا من آثام .

هذه الصفات الثلاث ، على هذا الترتيب ، هى قوام مفهومنا الأخلاقى لفكرة الله . والقداسة يجب أن تكون لها الصدارة ، إذ لو أن التشريع كان خاضعاً للرحمة لما كان هنالك كرامة ولا تصور للواجب : إن الإنسان يطلب السعادة أولا ، ولكنه يسلم ، ولو عن غير رغبة ، بأنه لابد أن يصبح أهلا لها باستعمال حريته وفقاً للقوانين المقدسة. وما من جور فى العالم يثير عقول الناس أشد مما يثيرها انتفاء العدالة . وليست الشكوى مما يلقى الأخيار من شقاء وبلاء بقدر ما تكون مما يلقى الأشرار من نعيم مقيم .

ولو اتفق لواحد من الأشرار ، ولا سيما إذا كان من أهل القوة والبأس ، ان امتدت اليه يد القصاص ، لرأيت المتفرج المحايد مبتهجاً بذلك وشاعراً كأن صلحاً قد عقد بينه وبين السماء . فما من مشهد من روائع مشاهد الطبيعة يستطيع أن يحركه وأن يبهره فيقع من نفسه هذا الموقع قدر ما يكشف هذا الحادث أمام عينيه « يد الله » . ولم كان ذلك ؟ لأنه

يستشف هنا تجلياً من تجليات العالم الأخلاقى فى النوع الفريد من الحالات التى يستطيع الإنسان فيها أن يؤمل فى شهود هذا التجلى فى هذه الدنيا »

(وهنا يناقش كانط جميع الحجج التى جرت عادة الكتاب أن يوردوها اعتراضاً أو دفاعاً عن رحمة الله وعدله ، ولا يجد منها دليلا واحداً حاسماً) .

ونتيجة هذه القضية المرفوعة أمام محكمة الفلسفة هو أنه ما من تيوديسيه قد أفلح حتى اليوم فى تبرير الحكمة الأخلاقية فى تدبير العالم ودفع الشكوك عنها

إن لدينا تصوراً لحكمة تكنية فى تدبير العالم قد أدت إلى لاهوت فيزيقى (فيزيقو تيولوجيا) : وإنما نحصل على تصور للحكمة الأخلاقية عن طريق عقلنا العملى . والذى ينقصنا هو أن نرى على أى وجه تتحقق الوحدة بين الحكمة التكنية والحكمة الأخلاقية . اربما أمكن أن يفهم هذا لو أننا استطعنا أن ننفذ إلى العالم غير الحسى ، وأن نتبين علاقته بالعالم الحسى . كل تيوديسيه يحتاج إلى أن يكون تأويلا للعالم من حيث هو تعبير عن مقاصد الله . ولكنه من هذه الجهة كتاب مغلق بالنسبة إلينا

فى العهد القديم من الكتاب المقدس يقول أيوب لأصحابه : « أعن الله بالباطل تدافعون ؟ أوجه الله تبتغون ؟ إنه سينزل بكم العقاب ، فإنه لا يحب القوم المنافقين ... » (١)

(١) العهد القديم : سفر أيوب : ١٣ : ٧ - ١٠ (الصياغة العربية فى هذين الموضعين من الكتاب المقدس من قامى .

والنظرية التي يذهب إليها أصحابه عليها مظهر النظر العقلي وعليها أيضاً مظهر التدين والتقوى . وأكبر الظن أن مصير أيوب كان يمكن أن يكون أشقى وأقسى لو قدر له أن يقف أمام محكمة أعضاؤها من اللاهوتيين القطعيين — محكمة تفتيش ، أو مجمع رؤساء دينيين ، أو مجلس إكليريكي من مجالس أيامنا هذه — ولكن الحكم الإلهي قد أنصف الرجل الصادق وحكم على المرائين .

لقد انتهت شكوك أيوب نهاية عجيبة ، إذ جاءت إقراراً صريحاً بالجهل . وهذه الطريقة إنما يمكن أن تثبت الإيمان في قلب رجل استطاع في غمرة المحنة والبلاء أن يقول : « حتى الساعة التي ألاقي فيها منيتي ، لن أحيد عن سبيل التقوى » .

لم تكن أخلاقية أيوب نتيجة لإيمانه ، بل كان إيمانه نتيجة لأخلاقيته : لم يجعل دينه تسولا لمرضاة الله ، بل أقامه على حياة فاضلة وقلب سليم »

٢٩ — « الدين في حدود العقل وحده » (١٧٩٣) (١):

تصدير الطبعة الأولى :

« الأخلاقيـة ليست بحاجة إلى الدين . فالأخـــلاق قائمة على تصور الإنسان بما هو كائن حر ، ومن ثم يلزم نفسه الخضوع لقوانين غير مشروطة

(١) انظر : كانط : « الدين في حدود العقل وحده » ترجمة فرنسية بقلم جيبلان ، باريس ١٩٤٣ ؛ ص ٢١ بع ، وترجمة انجليزية بقلم رابل : « كانط » أكسفورد ١٩٦٣ ص ٢٣٧ .

فلا يحتاج إلى فكرة كائن مغاير له أعلى منه لكي يعرف واجبه ولا يحتاج إلى باعث آخر غير القانون لكي يراعيه . الأخلاقية مستكفية بذاتها ، بفضل العقل العملي الخالص ...

لكي تذعن كل قاعدة للقانون الأخلاقي يجب أن تتخذ صورة قانون (« افعل بحيث تصير قاعدة فعلك قانوناً شمولياً »). وما من باعث مادي يطلب لتحديد الإرادة الحرة ، مهما يكن من شعور الإنسان بحاجة أخلاقية لتصور خير أقصى نتيجة للقيام بالواجب على الوجه الصحيح ...

فالأخلاقية تؤدي إلى الدين حتما ، إذ ترتفع إلى فكرة مشرع أخلاقي عظيم القدرة ، بواسطته يتيسر لما ينبغي أن يكون الغاية القصوى للإنسان أن يصير أيضاً الغاية القصوى لخلق العالم .

وإذا كانت الأخلاقية ترى في قداسة قانونها موضوعاً لأعظم احترام فهي في مرتبة الدين ترى في العلة المنشئة لهذه القوانين موضوعاً للعبادة وتتبدى في تمام جلالتها . ولكن كل شيء ، مهما يكن من سموه ، يتضاءل تحت أيدي الناس ، إذا تناولوا فكرته من زاوية استعمالهم الخاص . ومما يؤسف له أن ما لا يمكن أن يكرم إلا من حيث أن احترامه حر ، لا يلبث أن يحاط بقوانين قاهرة تفرض على الناس ذلك الاحترام ، وتجعل كل رأي عرضة للوقوع تحت طائلة الرقابة الشديدة .

ومع ذلك فمن حيث أن الأمر بطاعة الحاكم أمر أخلاقي ، وينبغي بهذه الصفة أن يعتبر واجباً دينياً ، فيجمل بكتاب ككتابي هذا ، يلتمس تكوين

تصور للدين محدد ، أن يعطى مثلا لهذه الطاعة . وذلك لا يمكن أن يكون بالإذعان لقرار حكومى منعزل ، بل بملاحظة جميع الأوامر فى جملتها .

إن اللاهوتى الذى يقوم بالرقابة على المطبوعات قد يقصر النظر على صلاح النفوس ، وقد يرى من واجبه ، باعتباره عضواً من أعضاء هيئة التدريس فى جامعة مقصدها ازدهار العلم والمعرفة ، أن يضيق من سلطات الرقابة اللاهوتية حتى لا تفسد على أصحاب المهن العلمية أعمالهم وبحوثهم ؛ يجب أن يكون لأهل البحث اليد العليا . لو أننا تخلينا عن هذه القاعدة لصرنا إلى حال كتلك التى سادت أيام جاليليو ، حين تجرأ اللاهوتيون من أصحاب الكتاب المقدس على اقحام أنفسهم حتى فى علم الفلك أو فى تاريخ الأرض القديم . ولكن هناك أيضاً اللاهوت الفلسفى ، ويجب أن توفر له الحرية الكاملة ما دام ملتزما مجال العقل وحده ؛ فاذا خرج الفيلسوف عن هذه الحدود وأراد تغيير تعاليم اللاهوت كان للقسيس فى الرقابة حق لا نزاع فيه . ولكن الدين الذى يعلن الحرب على العقل لا يستطيع الصمود فى الميدان زمناً طويلا . أليس من الحكمة أن يزود طلاب اللاهوت ، بعد استكمال برامج دراستهم اللاهوتية ، بمحاضرات خاصة عن النظرة الفلسفية إلى الدين ، توسيعاً لآفاقهم وتدعيما لملكاتهم ؟ ومتى تم ذلك ساغ للاهوتى الكتابى أن يكون على وفاق مع الفيلسوف أو أن يتصدى لتنفيذ آرائه ، على شرط أن يستمع إليه ؛ أما إخفاء الصعوبات بل التنديد بإباحة مناقشتها بحجة المروق من الدين ، فتلك حيلة هزيلة لا تدوم . وإذا رفض اللاهوتى الكتابى أن ينظر فى المشكلات صراحة وباطمئنان ، فان أحداً لا يعرف فى النهاية موقفه هو من النظرية الدينية فى جملتها .

وفى المقالات الأربع التالية رأيت أن أعرض لعلاقة الدين بالطبيعة البشرية بما ركب فيها من استعدادات حسنة وأخرى سيئة ، وجعلت العلاقة بين المبدأ الحسن والمبدأ السىء كالعلاقة بين علتين فاعلتين مستقلتين تؤثران فى الإنسان وتعملان عملهما فيـه .

٢٩ — الدين العقلى (١) :

تصدير الطبعة الثانية (١٧٩٤) :

كثر التساؤل عن المعنى الذى يدل عليه عنوان الكتاب ، وعن القصد الذى رميت إليه من تأليفه . لذلك رأيت أن أدلى هنا بهذا البيان :

إن الوحى يمكن أيضاً أن يشتمل فى ذاته على دين عقلى محض . ولكن ديناً عقلياً محضاً لا يمكن أن يشتمل على العنصر التاريخى من الوحى : والفيلسوف من حيث هو صاحب العقل الخالص لابد له من أن يقصر نظره على الدائرة الأضيق ، وأن يتغاضى عن كل تجربة .

وعلى هذا الأساس أستطيع أن أبدأ من أى شىء ينظر اليه على أنه وحى وأغض النظر عن دين العقل الخالص ، وأنظر فى الوحى من حيث هو نسق تاريخى وأقارن بينه وبين التصورات الأخلاقية ، وأرى إذا كان ذلك النسق لا يؤدى بنا إلى الدين العقلى المحض نفسه . فإذا نجحنا فى ذلك استطعنا حينئذ أن نقول إن بين العقل والنقل (الكتاب المقدس) من الائتلاف والاتساق ما يجعل الشخص الذى يتبع النقل مهتدياً بالمبادىء الأخلاقية ، على وفاق

---

(١) نفس المصدر السابق ، جبلان ص ٣١-٣٣ .

مع العقل أيضاً . ولو لم يكن الأمر كذلك لكان هنالك إما دينان فى شخص واحد ، وهو أمر غير معقول ، وإما دين وشعائر ، وفى هذه الحالة ، ما دامت الشعائر ليست كالدين غاية فى ذاتها بل وسيلة ، فيجب المزج بينهما فترة من الزمان ، لأنهما سرعان ما ينفصلان كما ينفصل الزيت عن الماء ، ويطفو بالضرورة العنصر الأخلاقى الخالص (دين العقل) .

لقد نوهت فى التصدير الأول بأن ذلك الاتفاق أو محاولة الوصول إليه أمر من حق المفكر الذى يدرس الدين من وجهة النظر الفلسفية أن يخوض فيه ، وأن هذا ليس تعدياً على حقوق اللاهوتى الكتابى بحال من الأحوال . وبعد أن أبديت هذا الرأى وجدته مبسوطاً فى كتاب « الأخلاق » (الجزء الأول) للمرحوم ميخائيليس ، وهو رجل متبحر فى هذين المجالين ، ووجدته يتناول الرأى بالتطبيق فى ثنايا الكتاب كله دون أن ترى فيه الكلية العليا (١) شيئاً ينتقص من حقوقها .

إن متاعب الشيخوخة تحول بينى وبين الرد على الناقد الشهير « السيد ستور » الذى تولى التعقيب على كتابى بما عهد فيه من حصافة ونزاهة يستحقان منى الشكر العميق . ولكن لا بد لى من الرد على نقد صدر من « جرايفزوالد » فأقول : إن فهم مضمون الكتاب فى جوهره لا تتطلب معرفته شيئاً سوى الآراء الأخلاقية المتداولة دون حاجة إلى التفكير فى « نقد العقل العملى » ولا فى « نقد العقل النظرى » .

وإذا كانت الفضيلة ، من حيث هى قدرة على أداء أفعال مطابقة

---

(١) يقصد كلية اللاهوت .

للواجب (بحسب شرعيتها) أسميها « فضيلة ظاهراتية » ، والفضيلة من حيث هى استعداد ثابت للقيام بهذه الأفعال بإملاء من الواجب (بسبب أخلاقيتها) أسميها « فضيلة نومينالية » — فهذان المصطلحان إنما استعملتهما من أجل التعليم فى المدارس . ولكنه الأمر نفسه ميسور فهمه ويعلمه المعلمون للصبيان كما تتناوله الخطب والمواعظ الموجهة إلى الجمهور .

ولوددت أن يتيسر لنا أن نتحدث مثل هذا الحديث عن أسرار الطبيعة الإلهية المتضمنة فى كتب العقيدة ، والتى يخوضون فيها وكأنها أمور فى متناول أفهام العامة ! »

٣٠ — روح الصلاة : الايمان الاخلاقى (١) :

(ا) الصلاة بما هى شعيرة داخلية صورية ، ومن ثم بما هى وسيلة يتوسل بها إلى استدرار نعم الله ، هى من قبيل الأوهام والخزعبلات : لأنها عبارة عن الجهر برغباتنا لكائن لا يتطلب إطلاقاً ممن يرغب فى شىء أن يجاهر له بما فى دخيلته . وإذن فنحن لا نحقق بها شيئاً ، ولا نؤدى واجباً مما فرضه الله علينا من أوامر ، ولا نؤدى خدمة لله . إن الرغبة الصادقة فى العمل على ما يرضى الله فى كافة سلوكنا وتصرفاتنا ، أعنى النية الصادقة المصاحبة لجميع أفعالنا والقصد إلى القيام بها ابتغاء وجه الله : تلك هى « روح الصلاة » وجوهرها الصحيح ، الذى نستطيع أن نوجده ويجب أن نزكيه فى أنفسنا « دون انقطاع » .

(١) كانط : « الدين فى حدود العقل وحده » ترجمة جيلان ، ص ٢٠٣ — ٢٠٧ رابل ، ص ٢٥١-٢٥٢ .

أما وضع هذه الرغبة فى صيغ ومراسم ، وإلباسها ثوب الكلمات ، فقد يكون لذلك على الأكثر قيمة الوسيلة لإشعال جذوة هذه النية فينا ، ولكن لا يمكن أن يكون له علاقة مباشرة بمرضاة الله ، ومن ثم لا يمكن أن يكون واجباً على كل واحد منا ؛ والواقع أن الوسيلة لا يطلبها إلا من يحتاج إليها لتحقيق غايات معينة . وكل الناس ليسوا فى حاجة إلى هذه الوسيلة .

والواجب أن يكون سعينا ، بالدأب على تطهير النية لأخلاقيـة وإعلائها ، إلى إيقاظ روح الصلاة هذه فى أنفسنا إيقاظا كافياً يهيىء لحرفيتها أن تختفى آخر الأمر فى استعمالنا الشخصى : لأن الحرفية ، ككل ما هو موجه على نحو غير مباشر إلى غرض معين ، تضعف أثر الفكرة الأخلاقية (التى إذا نظر إليها من الناحية الذاتية سميت «خشوعاً») .

والإنسان إذا تأمل الحكمة العميقة فى مخلوقات الله صغيرها وكبيرها يشعر بحال من الخضوع يسميها عبادة ، يفنى الإنسان فيها عن شخصه ويشعر كذلك من جهة مصيره الأخلاقى بقوة ترفع النفس إلى مقام لا سبيل إلى وصفه ، ويبدو كل كلام بالقياس إليه أصواتا جوفاء لا معنى لها .

(ب) والتردد على الكنيسة ، من حيث هو أداء لشعيرة خارجية علنية ، أمر لا غبار عليه ، ليس فقط باعتباره تمثيلا محسوساً للمشاركة بين إخوان فى الدين ووسيلة للقدوة الحسنة لكل واحد ، ولكنه أيضاً يتعين على المتدينين أن يؤدوه مباشرة لمصلحة المجموع ، من حيث هم مواطنون فى دولة إلهيـة يجب تمثيلها على الأرض .... أما استغلال ذلك وسيلة للتقرب إلى الله

وزلفى لاستجلاب رضاه ، فهو وهم وخداع يخفى عيباً أخلاقياً فى النية ، ولا يجدى المرء شيئاً من جهة كونه مواطناً فى مملكة الله . . . .

لا غرابة إذن فى أن تعم الشكوى من ضآلة أثر الدين على صلاح أخلاق الناس . ومع ذلك فإن معلم الإنجيل قال : « إنما تعرف الأشجار الطيبة من ثمارها » .

٣٩ — مشروع السلام الدائم (١٧٩٥) (١) :

المواد التمهيدية لتحقيق سلام دائم بين الدول :

المادة الأولى : « إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة الحرب فى المستقبل » .

ذلك أن مثل هذه المعاهدة لا تعدو أن تكون هدنة ، أو وقفاً للتسلح ، لا سلاماً يقطع دابر كل عدوان . وإن وصف سلام كهذا بأنه دائم لهو لغو مريب : فان معاهدة السلام يجب أن تقضى على جميع أسباب الحرب فى المستقبل ، وإن تكن تلك الأسباب مجهولة فى حينها من طرفى التعاقد ، ولا يجوز التفتيش عنها واستخلاصها من وثائق السجلات ببراعة فائقة . وإذا انطوت السريرة على الرغبة فى انتهاز الفرصة المناسبة فى المستقبل للتقدم بمزاعم قديمة ، دون أن يحرص أحد الطرفين على النص عليها — لأن كليهما قد استنفد قواه بحيث أضحى لا يقوى على القتال — فذلك مسلك هو أدخل

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ ص ٣٧-٣٨ .

فى باب حيل اليسوعيين ، وينبغى أن تترفع عنه كرامة الملوك كما تترفع عنه كرامة وزرائهم : على هذا النحو يكون النظر لدى من يريد أن يرى الأمر على ما هو عليه :

ولكننا إذا جارينا آراء المستنيرين من أساطين الفن السياسى ، فجعلنا شرف الدولة فى المداومة على زيادة قوتها ، مهما تكن الوسائل ، فأغاب الظن أن حكماً كهذا سيبدو للناس حذلقة وفهقة مدرسية .

* * *

المادة الثانية : « إن أى دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى ، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة » : (١)

فليست الدولة متاعاً (كرقعة الأرض التى اتخذتها لها وطنا) ، وإنما هى جماعة إنسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطانه عليها أو يتصرف فى شئونها . فإن الدولة كجذع شجرة لها أصولها الخاصة ، وإدماجها فى دولة أخرى كما لو كانت نباتا يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدها من وجودها باعتبارها شخصاً معنوياً ، وجعلها شيئاً من الأشياء . وفى هذا الإدماج نقض لفكرة التعاقد الأصلى الذى لا يمكن بدونه تصور أى حق على شعب . ولا يجهل أحد مقدار ما تعرضت له أوروبا من أخطار ، حتى زماننا هذا ، بسبب وهم عن هذا الضرب من الحيازة قد شاع عند أهلهـــا ولم يخطر

---

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية — ص ٣٨-٤٠ .

قط على بال أحد من أهل البلاد الأخرى فى العالم ، فسول لهم ذلك الوهم أن الدول نفسها يباح لها أن تتزاوج فيما بينها : وإنها لحيلة جديدة تصنعها الدول لتصل — عن طريق المصاهرة بين العائلات ودون أن تكلف نفسها عناء — إلى السيادة على غيرها وتوسيع رقعة ممتلكاتها !

ومن هذا القبيل أيضاً ما تعمد إليه بعض الدول من تأجير فرق من جيشها لدولة أخرى ، لا لمقابلة عدو مشترك — هذا الصنيع يندرج تحت هذا المبـدأ ، فإن من يفعل هذا يستعمل « الأشخاص » وكأنهم « أشياء » يسخرها ويستهلكها على هواه . »

* * *

المادة الثالثة : « لا يجوز لأى دولة أن تتدخل بالقوة فى نظام دولة أخرى أو فى طريقة الحكم فيها » (١) .

نتساءل ما الذى يمكن أن يبرر هذا التدخل ؟ ربمـا كان المبرر ما ينكشف من مساوىء الدولة أمام رعايا دولة أخرى . ولكن هذه المساوىء قد تنتفع بها الدولة الأخرى ، إذ تكون لها نذيراً بما يجره الفجور على شعب من وبال وأهوال . على أنه يمكن أن يقال بوجه عام إن المثل السىء المعطى من شخص حر التصرف لشخص آخر ، من حيث هو « منكر مقبول » ليس فيه افتئات على حقوقه .

والأمر بخلاف ذلك إذا ما حدثت فى دولة منازعات داخلية أدت

(١) كانط : مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ص ٤٤-٤٥ .

إلى انقسامها شطرين ، كل منهما يمثل لذاته دولة خاصة تدعى أحقيتها في السيادة على الكل : فإن بذل المعونة لإحداهما من دولة أجنبية لا يعتبر تدخلا من هذه في نظام تلك (نظراً لوقوع الشقاق والفوضى هنالك) . وما لم يصل الانقسام الداخلي إلى مثل هذا التأزم ، فإن تدخل الدول الأجنبية في شئون شعب لا يكافح إلا الفساد الداخلي فيه ، دون أن يقع تحت تأثير شعب آخر ، يكون افتئاتاً على حقوق ذلك الشعب ، وتبجحاً في اقتراف المنكر ، وزعزعة لاستقلال الدول جميعاً .

المادة النهائية الأولى لتحقيق السلام الدائم (١) :

« يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً»

إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي التي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري ؛ وذلك لأنه قائم :

١ — على مبدأ الحرية لأعضاء جماعة ما (من حيث هم أناس) .

٢ — على مبادىء « تبعية » الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع) .

٣ — على « المساواة » بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين) .

وإذن فهذا الدستور في ذاته، من حيث القانون ، هو الأصل الذي تبنى

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية : ص ٣٥-٥٧ .

عليه جميع أنواع الدساتير . بقى علينا أن نعرف إذا كان هو أيضاً الدستور الذى يستطيع أن يؤدى إلى سلام دائم .

إن الدستور الجمهورى ، فضلا عن صفاء مصدره ، من حيث أنه مستمد من المنبع الخالص الذى تنبع منه فكرة الحق ، يمتاز بأنه يرينا فى الأفق البعيد ، النتيجة التى ترنو إليها أبصارنا ، أعنى السلام الدائم . وإليك تعليل ذلك : إذا كان القرار بأن تقع الحرب أو ألا تقع لا يمكن اتخاذه إلا برضاء المواطنين — وهو أمر لا مناص منه فى دستور جمهورى — فمن الطبيعى جداً أنه ما دام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمعاناة شرور الحرب وكوارثها ، فهم مضطرون إلى أن يترددوا فى الأمر ، وإلى أن يطيلوا التفكير فيه ، قبل أن يقدموا على لعبة خطيرة كهذه : إذ يلزمهم أن يخوضوا هم أنفسهم غمار الحرب وأن يشاركوا بأموالهم فى نفقاتها ، وأن يتكلفوا العناء فى تعمير ما خلفته وراءها من خراب ودمار ؛ وعليهم بعد هذا كله أن يعقدوا قرضاً وطنياً يجعل السلام نفسه عبئاً ثقيلا ولن يتيسر الوفاء به أبداً ، لأن الحروب متجددة دائماً . فى حين أن الدستور الذى لا يكون الفرد فيه مواطناً ، وبالتالى الدستور غير الجمهورى ، إنما تقرر الحرب فيه بأقل قسط من التدبر والتفكير : لأن ولى الأمر ليس بعضو فى الدولة ، بل هو مالكها ولأنه لا يخشى إن وقعت الحرب أن تؤثر فى مائدته أو فى قنصه أو فى دور لهوه أو فى حفلات بلاطه ... الخ ؛ فهو يستطيع إذن أن يقرر الحرب لأوهى الأسباب ، كما لو كان يقرر رحلة للهو ولا يبالى أن يترك مهمة تبريرها للدبلوماسيين من رجاله ، وهم دائماً على أتم استعداد لذلك » .

* * *

مادة سرية للسلام الدائم (١) :

من البصر بالأمور أن « تدعو » الدولة رعاياها (ومنهم الفلاسفة) إلى إعلان آرائهم فى مبادىء سلوكها بازاء الدول الأخرى ، والتحدث بحرية وصراحة عن الأحكام العامة المتعلقة بالحرب والسلم (لأنهم لا يلبثون أن يصرحوا بآرائهم من تلقاء أنفسهم ما لم يمنعهم من ذلك مانع) . ولا نعنى بهذا أن الدولة يجب أن تفضل مبادىء الفلسفة على فتاوى فقهاء القانون الممثلين لسلطة الدولة ، وإنما نقصد أن نقول إنه يجب عليها أن « تستمع » إلى آراء الفلاسفة : فرجل القانون الذى اتخذ «ميزان » الحق و« سيف » العدالة رمزاً لنشاطه قد دأب على استعمال السيف ، ليس فقط لكى ينأى بالحق عن جميع المؤثرات الخارجية ، بل لكى يضعه أحياناً فى إحدى كفتى الميزان ، إذا وجد أن تلك الكفة لم ترجح على نحو ما يريد . والواقع أن فى هذا إغراء شديداً لرجل القانون الذى ليس فى الوقت نفسه فيلسوفاً : لأن اختصاصه لا يعدو تطبيق القوانين القائمة ، لا البحث فيما إذا كانت محتاجة إلى إصلاح أو تعديل ، ولأن هذا الاختصاص مع أن له فى الحقيقة وظيفة متواضعة يراه ذا منزلة رفيعة بين الكليات لما يلابسه من سلطان (كما هو الشأن أيضاً فى الكليتين الأخريين) (٢) . ولم تستطع «كلية الفلسفة» أن تواجه هذه القوى المتضافرة ، فلبثت فى مرتبة أدنى بالقياس إليها .

---

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ص ٩٥-٩٧ .

(٢) ويشير كانط هنا إلى التنافس بين الكليات الاربع فى الجامعات الألمانية حينذاك : كليات الفلسفة واللاهوت والحقوق والطب (راجع : كانط ؛ « تنازع الكليات »)

ولهذا توصف الفلسفة مثلا بأنها «خادمة» اللاهوت (وكذلك تقول عنها الكليتان الأخريان) . ولكن أحداً لم يوضح لنا الأمر ، فلا ندرى أتتقدم الفلسفة سيدتها حاملة المشعل بيدها ، أم تتبعها حاملة ذيل ثوبها ؟

* * *

لا رجاء فى أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكاً ، وما ينبغى أن يكون ذلك مأمولا : لأن ولاية السلطة من شأنها أن تفسد حكم العقل وأن تقضى على حريته قضاء لا مرد له . ولكن الملوك أو الشعوب المالكة (أى التى تحكم نفسها طبقاً لقوانين المساواة) ، لا ترضى بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تلتزم الصمت فلا يسمع لها صوت ، بل تدع لها حرية الجهر بآرائها والتعبير عنها صراحة ؛ وهذا أمر لا غناء للملوك ولا للشعوب عنه : لأن فيه إبانة لشئونهم وهداية لسبيلهم ؛ على أن الفلاسفة بطبيعتهم عاجزون عن أن يحشدوا الحشود أو أن يتجمعوا فى النوادى والأحزاب ، فلا يمكن أن تحوم حولهم شبهة الدعاية .

فشته ومثالية العمل

(١) فشته : سيرته ونمط فكره

(٢) فشته ومثالية العمل

(٣) نداءات إلى الأمة الألمانية

(٤) أثر النداءات

فشته : سيرته ونمط فكره

(ا) فشته والمثالية الألمانية :

عوامل كثيرة قد اجتمعت فجعلت سيرة « فشته » وفلسفته جديرتين بالدرس والعناية : فالفلسفة الفشتية قد برزت وتألقت حين اشتد تأثير الفلسفة « النقدية » فى ألمانيا وفى غيرها من بلاد أوروبا ؛ وكان فشته أول من نهض بمهمة شاقة ، هى بسط المذهب الكانطى وإصلاح أمره ؛ واتفق نشاطه الفكرى فى فترة شهدت حدوث تغيرات بعيدة المدى فى الشعب الألمانى ، وهى تغيرات أدى فشته فيها دوراً تاريخياً حاسماً . ولا خلاف اليوم فى أن فى دراسة آراء فشته منفعة عملية فوق قيمتها الفلسفية : إنها تبين لنا فى جلاء مواضع الاتصال بين فكر الفيلسوف وبين روح عصرنا الحاضر ؛ فقد وقع لفشته ما يقع فى الغالب للمفكرين المبتكرين ؛ إنهم سباقون متقدمون على زمانهم ؛ وكثير من أفكار هذا الفيلسوف ، إذا هى فهمت على معناها الصحيح بغير تحريف ، لا تزال تجيب عن حاجات كثيرة نحسها الآن إحساساً شديداً .

لقد كان فشته يقول : « إن كل ما هو عظيم وكل ما هو حسن وجميل فى عصرنا هذا يرجع كله إلى أن رجال الماضى النبلاء الأقوياء قد ضحوا من أجل المبادئ والأفكار بجميع مباهج الحياة » . وهذه العبارة تدل على الروح التى سادت فلسفته ، وعلى المبادىء التى أضاءت حياته : لقد

كان يرى « الفكرة » شيئاً رفيعاً غاية الرفعة ، ويرى حياة الفيلسوف أنبل حياة وعمله أجل الأعمال . وإنما يكون لتلك الحياة معناها العميق ولذلك العمل قيمته الصحيحة ، لأنهما يقودان الإنسانية دائماً إلى أعلى عليين . وما نحسب أن فشته كان مبالغاً فى تقدير المهمة التى يضطلع بها البطل الأخلاقى فى التطور الروحى للأمم والشعوب . وما نشك فى أن فى حياة ذلك المفكر قدوة ملهمة دافعة وفى فلسفته قوة مجددة دافقة . وسواء قبلنا آراءه أو خالفناها ، فإننا لا نخلو من أن نقبس منها قبسات نافعات للفكر وللحياة جميعاً .

وإذا تأملنا فلسفة فشته وجدناها تحمل طابع المثالية الألمانية : ومن أهم خصائص هذه المثالية — كما لاحظ « هفدنج » بحق — أنها « أثبتت ما للحياة الروحية من استقلال وجوانية ومشروعية ، وجعلت من هذا الإثبات أساساً لنظرة الإنسان إلى العالم . وإن ما هو جوانى وأصيل فينا هو النور الذى يضىء لأبصارنا ، واعين كنا أو غير واعين ، جميع الأشياء فى السماء وعلى الأرض . وإن أعظم عمل قام به الشعب الألمانى — الإصلاح الدينى — إنما كان كفاحاً عن عقيدة حرة جوانية ، وإعلاء لهذه العقيدة على سلطان الكنيسة . والفلسفة النقدية التى أبدعها « كانط » إنما هى استمرار للإصلاح الدينى : فقد كانت تلك الفلسفة أشبه بعودة واعية إلى استقصاء المنابع الخفية الأصلية ، منابع المعرفة وتقدير القيم . ولم تقف قدرة فشته عند حد الاستطلاع لأغوار النفس ، تلك القدرة التى هى أشبه بوريد صوفى يغوص إلى أعماق الحياة الجوانية ، بل كان له فوق هذا إرادة صلبة لا تلين ، وشعور

بالكرامة مرهف حاد . وبغير هذه الإرادة وهذا الشعور لا يستطيع المرء أن يمضى فى الدفاع عن ذلك الاعتقاد الراسخ بأن للرأى الحر حقوقاً خالدة وأن للجوانى صدارة على البرانى »

(ب) شخصية فشته وعصره :

تولى « فشته » بعد « كانط » قيادة الفكر الفلسفى الألمانى ، ومضى به قدماً إلى أوج عظمته ، فحقق ما تنبأ به « شلنج » ، حين صرح بأن «فشته سيحمل الفلسفة إلى ارتفاع شاهق يجعل معظم رجالنا من أتباع كانط الحاليين يشعرون بشىء من الدوار .. » وما حكم به « شليجل » حين تحدث عن التيارات الثلاثة الكبرى التى سادت فى القرن التاسع عشر ، فقال : « إن الثورة الفرنساوية ، ونظرية العلم لفشته، وفيلهلم مايستر لجوته — هى أهم الحركات العصرية فى مجال السياسة والفلسفة والأدب. فمن أنكر هذه المقارنة ولم ير أهمية لثورة غير مادية بغير ضجة ، مثل هذا لم يرتفع بعد إلى النظر من وجهة تاريخ الإنسانية ، بما لهذه النظرة من جلال ورحابة » .

ولد فشته فى « رامناو » فى ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ . وكان بين فشته وأمه وجوه شبه غير مألوفة من جهة الملامح البدنية والسمات الأخلاقية : فمنذ طفولته الأولى تكشفت أخلاقه عن الاستقلال والروية ،وسرعة الفهم وحضور البديهة . وقد تكفل بنفقات تعليمه ثرى من الأثرياء أعجب بمواهبه المتفتحة . وعاصر فشته المعركة اللاهوتية التى قادها « لسنج » ونهل من الفلسفة والإلهيات ما استطاع فى « يينا » و «ليبسج » . وفى إبان

دراسته فى « كونجزبرج » قصد إلى زيارة « كانط »، وأطلعه على كتاب من تأليفه عنوانه « بحث نقدى لكل وحى »، أراد أن يكون تطبيقاً لمذهب كانط فى الدين . ولما نشر الكتاب غفلا من اسم مؤلفه ظنه النقاد من تأليف كانط فكالوا له المديح والثناء . ونشر بعد ذلك كتاباً عنوانه « تصحيح آراء الجمهور عن الثورة الفرنساوية » ، رحب به المفكرون الألمان ترحيباً وفيراً . غير أن تمجيد الفيلسوف للثورة كان مثاراً لشبهة « اليعقوبية » ؛ فدفع عن نفسه هذه الشبهة ، كما سيدفع عن نفسه بعد ذلك تهمة الإلحاد . ولما ذاع اسمه عرضت عليه جامعة « يينا » كرسى الفلسفة فيها (١٧٩٤) ، ومن « يينا » أخذت آراؤه فى الذيوع : قبلها « شلنج » و « رينهولد » و « شليجل » ، وكتب إليه « جوته » منوهاً بنظريته فى المعرفة . وفى هذه المرحلة من حياته العقلية أصدر كتاب « أساس نظرية العلم » (١٧٩٤) ، ثم هذبه ونقحه ونشره بعنوان « المدخل الأول لنظرية العلم » (١٧٩٧) وهو أفضل ما يعبر عن نظريته فى المعرفة ، وبسط فشته نظريته فى الحقوق ومذهبه فى الأخلاق فى كتابيه « الحق الطبيعى » (١٧٩٦) و « الأخلاق » (١٧٩٨) .

وقد كانت حياة فشته فى جامعة « يينا » حياة حافلة بالمكاره والخطوب . فقد وقع الخلاف بينه وبين زملائه المشتغلين بالفلسفة ، إذ أبوا أن يتابعوه فى إصلاحه لفلسفة كانط . وكذلك نشب النزاع بينه وبين اللاهوتيين إذ استنكروا منه أن يفتتح سلسلة من المحاضرات الأختيارية يلقيها على الطلاب يوم الأحد عن « مهمة المفكر فى المجتمع » . وعلى أثرها انعقد المجلس الملى فى « يينا » وأصدر حكمه عليه ، كما أصدرت محكمة أثينا حكمها

على سقراط من قبل، وخلاصة الاتهام أنه مدبر للثورة ، مفسد للشبيبة ، يريد الاستعاضة عن طقوس الدين بأحكام العقل .

وما لبث فشته أن اختلف مع الطلاب ، حين أراد أن يصلح من حياة الغلظة والقسوة التي كانت سائدة في جمعياتهم فترة طويلة من الزمان . ولكن الصراع الخطير هو صراعه مع السلطات القائمة ، فقد نشر رسالة عن « مبدأ اعتقادنا بوجود عناية إلهية » (١٧١٨) أثارت عليه عاصفة من الاتهام ، صمد لها بكل ما عرف عنه من صلابة وصعوبة مراس ، ولكنها انتهت إلى إبعاده عن الجامعة . وعبثا حاول ثلاثمائة من الطلاب أن يسندوا أستاذهم في موقفه : نفي الفيلسوف من جميع الولايات السكسونية ، وأضحى أستاذاً بغير كرسي ومواطناً بغير وطن .

وقصد إلى برلين ، ومنها كتب إلى زوجته : « الآن بدأ الصراع ، ولن أتخلف عن المضي فيه . وأي رجل ذي أثر قوي على أبناء وطنه كان حظه شيئاً غير هذا ؟ أراهنك أنني قبل عشر سنين ، سأكون قد استحققت احترام الشعب الألماني أجمع » . وقضى الأعوام التالية في برلين ، في خلوة التأمل ، مشتغلا بكتابة مذهبه في صيغته النهائية ؛ وهنالك ألف كتابه « مصير الإنسان » (١٨٠٠) وكتاب « السبيل إلى الحياة السعيدة » (١٨٠٦) وأصدر كتاباً من خيرة مؤلفاته « الملامح الكبرى للعصر الحاضر » (١٨٠٦)

ولما جاء الوقت الذي قررت فيه بروسيا أن تقاتل نابليون ، شارك الفيلسوف في حماسة هذا النضال القومي بالقلم واللسان ، وسعى إلى مرافقة الجنود في الميدان . ولكن الفرنسيين انتصروا في معركة « يينا » فأصبحت

برلين مدينة مفتوحة ، وردت بروسيا إلى مقاطعاتها القديمة . ولكن فشته ظل متفائلا ، وأخذ يبحث عن مبدأ يكون فى آن واحد تتويجاً لفلسفته السابقة كلها ووسيلة لإنشاء بروسيا جديدة قوية موحدة . واتضح له أنه لابد لتحقيق هذا الهدف من تربية جديدة تبدل أخلاق الشعب الألمانى تبديلا ، وتبث فى نفوس الأجيال الصاعدة روح الإقدام والتضحيةوالثورة على الطغيان ، فصمم على أن يبذل لهذه المهمة القومية كل ما أوتى من قوة وبيان .

وفى شتاء العام الدراسى ١٨٠٧ — ١٨٠٨(١) ، وفى قاعة من قاعات أكاديمية برلين ، وأمام جمهور كبير من المستمعين ، اندس بين صفوفه جواسيس الفرنسيين ، وجه فشته سلسلة من «النداءات إلى الأمة الألمانية» دعا فيها الشبيبة الألمانية إلى الجهاد الخلقى بعد أن أخفق العمل الحربى . وقد كان كل نداء منها — وسنتناولها بعد بالتحليل — يطبع بعد القائه ويوزع فى أنحاء ألمانيا كلها ، تحت عين الشرطة الفرنسية ، ودون أن تنتبه الرقابة إلى ما تنطوى عليه «النداءات» من ثورة عارمة ، واقتصرت تأشيرة سلطات الاحتلال على وصفها بأنها « دروس عامة ، ألقاها فى برلين فيلسوف ألمانى شهير ، وموضوعها : الوسائل الناجعة لإصلاح التربية » .

وفى عام ١٨١٠ عين فشته أستاذاً بجامعة برلين . وفى آخر عام ١٨١٢ بدأت بروسيا تعلن على رءوس الأشهاد انفصالها عن نابليون : ووقع فشته مع زملائه فى الجامعة بياناً تعاهدوا فيه على التضحية بالأنفس والأموال

(١) فى الفترة ما بين ١٣ ديسمبر ١٧٠٨ و ٢٠ مارس سنة ١٨٠٨ .

لنصرة قضية الوطن الألمانى . وكانت زوجة الفيلسوف من أوائل المتطوعات لتمريض الجنود فى ساحات القتال ، فأصيبت إبان ذلك بحمى خبيثة معدية ، وظل فشته إلى جوارها ساعات طوالا ، فانتقلت العدوى منها إليه . ولم يستطع العلاج أن يوقف تفاقم الداء . ولكن فشته أحس ابتهاجاً عظيما فى اللحظات الأخيرة ، عندما جاءه نبأ جلاء الفرنسيين عن « الراين » فقال : « لقد عوفيت الآن » ! ومات ليلة ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ .

إن سيرة فشته تستحق أن تروى فى مجلدات : فقد كان الرجل طوال حياته مدفوعاً بقوة داخلية تحمله حملا ودوماً على العمل ، العمل الناجز حتى فى مجال الأفكار . ولكنه — كما قال « هفدنج » — قلما استطاع أن يترجم هذه الحاجة الداخلية فى صورة الفكر ترجمة يرضى عنها ، « وإن يكن قد دأب حتى وفاته على بذل جهده بهمة لا تكل ، لكى يحدد خطوط مذهبه تحديداً أتم وأشمل . وفلسفة فشته ذاتها إنما تعتمد على تلك الفكرة الأساسية التى أوضحها للناس وثبتها فى الأذهان أكثر مما صنع أى مفكر آخر ، وهى أن ماهيتنا الجوانية إرادة وفعل ، وأن جميع تصوراتنا مشروطة بهذه القوة العاملة التى هى اللب الأصيل فى إنيتنا وذاتنا » .

(ج) فشته والفلسفة الكانطية :

كانت فلسفة « كانط » فلسفة ضافية مترامية ، جعلت تلاميذه العديدين يعكفون على جوانب منها ، يختارها كل واحد منهم على حسب مزاجه ، فيتأملونها على طريقتهم ويغلبونها على الجوانب الأخرى : تلك ضريبة يؤديها أصحاب المذاهب الكبرى ، زكاة عن حضور الأنصار والمريدين !

فلا بدع أن يشتط المتحمسون من التلاميذ ، فيحملون رسالة الأستاذ الشيخ إلى آفاق وأصقاع لم تكن فى الحسبان ولا خطرت على بال .

ومثل هذا الأمر ما قد وقع لكانط فى حياته : فقد ظهر فشته الشاب على مسرح الفلسفة ، وأبدى حماسة فى عرض الفلسفة النقدية ، معلناً أن العناية الإلهية قد ندبته لتنفيذ وصية كانط الفلسفية . وسرعان ما بسط فشته تلك الفلسفة بسطاً جديداً حولها إلى فلسفة للعمل ، وللعمل الثورى على الخصوص . كتب فى سنة ١٧٩٧ (فى المقدمة الأولى لكتابه « نظرية العلم ») يقول : « إن مؤلف « نظرية العلم » اقتنع بعد معرفة عاجلة للأدب الفلسفى الذى ظهر فى أعقاب كتب كانط ، أن الهدف الذى قصد إليه ذلك الرجل العظيم من إحداث انقلاب تام فى آراء العصر عن الفلسفة وعن العلوم كلها معها ، قد أخفق فى تحقيقه اخفاقاً تاماً ؛ وأن أحداً من الفلاسفة العديدين الذين جاءوا بعده لم يفهم مقصوده فهماً دقيقاً . ويخيل إلى مؤلف نظرية العلم أنه قد عرف ذلك الهدف ، فقرر أن يجعل حياته وقفاً على بسط ذلك الكشف العظيم الذى أتيح لذلك المفكر ، ولكن فى صورة مستقلة تمام الاستقلال عن الصورة التى عرضها كانط ، ولن يتخلف قط عن تنفيذ هذا القرار » . ثم مضى بعد ذلك يقول : « من حق قرائى على أن أثبت هذا التنبيه : لقد قلت من قبل ، وأكرر القول بأن مذهبى ما هو إلا مذهب كانط ، أعنى أنه يعبر عن وجهة النظر نفسها وإن يكن فى سيره مستقلا كل الاستقلال عن العرض الكانطى المعروف . وقد قلت هذا ، لا تغطية لنفسى وراء رجل هو حجة العصر فى الفلسفة ، ولا التماساً لسند من الخارج يسند مذهبى ، بل قلته تقريراً للحقيقة وتوخيا للإنصاف والعرفان »

ويوم أن عكف فشته على دراسة الفلسفة الكانطية قطع على نفسه عهداً أن يجعلها فى متناول الجمهور . فكتب إلى « فايسهون » فى ١٢ أبريل سنة ١٧٩٠ يقول : « منذ قرأت نقد العقل الخالص وأنا أحيا فى عالم جديد . الكتاب يهدم قضايا كنت أظنها مما لا سبيل إلى نقضه ، ويثبت أشياء كنت أظن أنه لا يمكن إثباتها ، كفكرة الحرية المطلقة ، وفكرة الواجب والأمر الجازم الخ . وبهذا كله أشعر أنى أسعد حالا . قبل النقد لم يكن هنالك من مذهب سوى مذهب الضرورة : والآن يستطيع الإنسان من جديد أن يسطر كلمة الأخلاق ، بعد أن حذفت من جميع القواميس اضطراراً ، وأعتقد أن العقل والقلب يفيدان من ذلك الكثير » . وكان فشته لا يزال تحت سلطان هذا التحول فى حياته حين قطع على نفسه هذا العقد فى ليبسج » أمام خطيبته ، فقال لها فى خطاب بتاريخ ٥ سبتمبر سنة ١٧٩٠ : « إنى شارع فى أن لا أعمل شيئاً سوى أن أجعل هذه المبادئ فى متناول الجمهور ، وأن أستعمل ما أوتيت من بيان فى جعلها ذات أثر فعال فى القلوب » . وفى ذلك الحين أكد نيته لصديق من بريما ، فقال « سأفرغ لفلسفة كانط متى وجدت الوقت وهدوء البال اللازمين لذلك : فإن عرض مبادئ أخلاقياته فى صورة محببة إلى الناس ، وبثها فى قوة وحماسة فى نفوس الجمهور قد يكون فيه خير للعالم .. وأخلاقياته لا تستعصى على هذا العرض المبسط ، ولكن الأمر يتطلب فراغاً واستقلالا عن مشاغل المعاش ، فهل يتحقق لى ذلك ؟ » .

ولكن تحقيق هذا التبسيط يتطلب فى نظره البدء بتدعيم الأسس نفسها

التي يقوم عليها النقد ، وهي أسس لا تزال مزعزعة . وهذا ما أفضى به فشته لبعض الأصدقاء فقال : « اكتشفت أساساً جديداً يستخلص منه جماع الفلسفة بكل تيسير . إن كانط على العموم مالك للفلسفة الحقة ، لكن في نتائجها فقط لا في مبادئها. هذا المفكر المنقطع النظير هو عندى دائماً مثار الدهشة ؛ إن له عبقرية تكشف له عن الحقيقة دون أن تظهر له مبدأها ! وبالإجمال أرى أننا بعد سنة أو سنتين سيكون لنا فلسفة تعادل الهندسة في البداهة » .

هذه الكلمات على لسان من كان قد أعلن من قبل أنه ينوى أن ينقطع كل الانقطاع لإيضاح النتائج المتضمنة في المبادىء التي كشف عنها كانط ، قد تبدو لنا الآن غريبة بعض الغرابة . ولكن فهمها يقتضى أن نذكر طرفاً من المآخذ التي تعرضت لها فلسفة كانط في ذلك الحين نفسه : فمن أول الأمر استوقف نظر الباحثين المعاصرين الذين سعوا إلى فهم الفلسفة الكانطية أمران : الأول : انعدام الوحدة في المذهب ، ووجود مبادئ عديدة متعارضة ؛ واستوقفهم بوجه خاص تلك الثنائية الظاهرة بين « الحساسية » التي تزود الذهن بحدسيها الفريدين ، وبين الفكر الذى له نشاط صورى بحت ، خال من كل فحوى ، بحيث يقتضى لأداء عمله أن تكون الحساسية منفعلة متقبلة ؛ والأمر الثانى : من حيث هو نتيجة لذلك الفصل بين « صورة » المعرفة و « مادتها » ، هو افتراض « الشىء في ذاته » أى افتراض حقيقة لا تنال في ذاتها ، هى علة لأحوال حساسيتنا وعماد لحدوسنا الحسية .

وقد كان فشته يقدر منذ زمان أن فلسفة كانط محتاجة إلى عرضها

عرضاً جديداً . وقد باح بذلك فى نهاية سنة ١٧٩٣ إلى صديقه « نيتامر » فقال : « الفلسفة النقدية فى حالتها الراهنة لا ترضينى . وهذا إقرار منى أصرح به لك وحدك . إنى مقتنع كل الاقتناع بأن كانط قد اقتصر على الإشارة إلى الحقيقة ، ولكنه لم يبسطها ولم يثبتها . هذا الرجل المدهش المنقطع النظير إما أن لديه القدرة على التكهن بالحقيقة دون أن يكون له وعى بمبادئها ، وإما أنه لم يقدر أن عصره جدير بأن يفضى بها إليه ، وإما أنه خجل من أن يفرض على الناس الاحترام الفائق الذى يجب عليهم أن يؤدوه إليه عاجلا أو آجلا . إن أحداً لم يفهمه ؛ وأقل الناس له فهما هم أولئك الذين توهموا أنهم قد فهموه أحسن فهم . ولن يفهمه من لم يصل بنفسه ، وبسلوك طريقه الخاص ، إلى نتائج « النقد » : ويومئذ ، ويومئذ فقط ، يستولى على الناس ذهول .. ليس هنالك إلا واقعة أصيلة واحدة للذهن الإنسانى قادرة على أن تؤسس الفلسفة العامة بفرعيها ، النظر والعمل . إن كانط يعلم هذه الواقعة قطعاً ، ولكنه لم يتحدث عنها فى أى موضع ؛ ومن يكشف عنها يرفع عرض الفلسفة إلى مقام العلم . ولن يكون المخترع واحداً ممن تعجلوا فانتهوا إلى مذاهبهم بعد دراسة « نقد العقل الخالص » وحده ؛ وأخشى أن أحداً منهم لم يفهم كانط أبداً . هذه آمالى ، ياصديقى ، ولكنى أطويها فى مكنون قلبى » .

ولكن فشته لم يطو هذه الآمال فى صدره زمناً طويلا : إن المخترع الذى لم يتعجل الانتهاء إلى مذهبه بعد دراسة « نقد العقل الخالص » وحده ، والذى سيكشف عن الواقعة الأصيلة القادرة على تأسيس الفلسفة العامة ورفع عرض الفلسفة إلى مقام العلم ، هو فشته نفسه .

فشته ومثالية العمل

(ا) البحث عن مبدأ أول : وعى « الأنا » .

أوضح « ف. دلبوس » أن « الفلاسفة الألمان الذين أرادوا أن يواصلوا السير إيجابياً فى طريق الفلسفة الكانطية متفقون على المطالبة بأن يكف النقد عن اتخاذ الطابع السلبى المحدود ، وأن يعمل على تنظيم نفسه نسقا محبوكاً يشرع من مبدأ أول » . ولكن من أى نوع يجب أن يكون ذلك المبدأ ، وكيف يتيسر تحديده ؟

لقد رأى رينهولد أن فلسفة كانط — التى هى الفلسفة الحقيقية — تتطلب مع ذلك لكى تكون موثوقاً منها تمام الاستيثاق ، مبدأ هو واحد يحولها إلى نسق منتظم . وهذا المبدأ يجب أن يكون تعبيراً عن واقعة يسبق وجودها فينا وجود سائر الأشياء ، واقعة تجريبية خاصة ، ولكنها تصاحب جميع التجارب وجميع خطرات الفكر وتجعلها ممكنة. هذه الواقعة هى الوعى . والمبدأ الأول لفلسفة العناصر هو المبدأ — المكتشف عن طريق التفكير فى هذه الواقعة — مبدأ الوعى . ولكن الوعى والتمثل مرتبطان ارتباطاً لا تنفصم عراه . فالمبدأ الأول إذن إنما ينص على أن التمثل هو فى الوعى متميز عن المتمثل والمتمثل ، ومتعلق بهما فى الوقت نفسه .. والمبدأ الأول على كل حال لا يفترض تعريفات سابقة عليه ، بل على العكس ، تشتق منه جميع التعريفات الماهوية . فالذات لا يمكن أن تعرف إلا بأنها العنصر المتميز عن التمثل وعن الموضوع الذى يرجع التمثل إليه . وليس هنا مجال الإفاضة فى نظرية رينهولد ، ولكننا نكتفى بأن نقول إن محاولة

رينهولد هذه قد أشارت إلى الاتجاه الذى أحس أنصار كانط بالحاجة إلى اتخاذه لإعادة بناء المذهب .

هذه الميول النازعة إلى البحث عن المبدأ الأول قد أعطاها فشته الصورة الأتم والأعمق والأشمل : المبدأ الأول هو « الأنا المطلقة » . الأنا تضع كينونتها الخاصة بها إطلاقاً . ولننظر كيف فسر فشته وضع مبدئه الأول : أدر وجهك عن كل ما يحيط بك ، لكى تمد بصرك إلى دخيلة نفسك : فماذا تجد ؟ تجد فى نفسك ، إلى جانب التمثلات العشوائية والإرادية التى يصاحبها شعور بالحرية ، تمثلات مستقلة عن إرادتنا يصاحبها شعور بالضرورة إن مجموع التمثلات الأخيرة هو الذى يكون التجربة ، داخلية كانت أو خارجية . وما أساس كل تجربة ؟ ذلك هو السؤال الذى يفرض نفسه على الفلسفة ، وهو يتضمن تبعاً لذلك أن يكون موضوعه خارج التجربة .

هنالك طريقان لا ثالث لها للإجابة على هذا السؤال : طريق « القطعية » وطريق « المثالية » . القطعية — وهى عنده تشمل المادية والروحانية والإسبينوزية — تعتبر الوعى أثراً للأشياء أو نتيجة لتأثرنا بها ؛ وهى ترد نشاط الذهن كله إلى الحتمية والآلية ؛ فهى مذهب فى الضرورة والجبرية يؤدى إلى إنكار الحرية ، بل إلى إنكار الشخصية . والقطعية فى رأى فشته فى وضع لا تحسد عليه : لأن من الشيء المجرد ومن الوجود البحت لا يستطيع الإنسان قط أن يشتق تمثلا أو وعياً للشيء وللوجود ؛ وفى القطعية تناقص كذلك من حيث أنها رغم كونها نظرية ومذهباً فكرياً — لا تستطيع أن تفسر كيف أمكن الاتصال بين « ذات » و « موضوع » ، بين وعى

وشيء ، وبين معرفة ووجود . أما المثالية فعلى عكس القطعية ترى أن الأشياء ليست إلا نتاجاً للوعى ، لهذا النشاط الحر الذى يهيمن على نفسه دون أن يخضع لقهر خارجى : فهى إذن مذهب فى الحرية والفعل . وهى وجهة النظر المعقولة ، إذ نراها لا تستلزم وجود مجهول خارج الوعى وخارج الإدراك ، وإنما هى لا تفرض وجود شيء سوى ما يشتمل عليه الإدراك فعلا ؛ فهى تبدأ من « الأنا » باعتبارها عنصراً أصيلا يجمع بين الفاعلية والفكر وجميع متضمنات الوعى ، ثم تبين كيف أن التجربة متصلة بالذات ، وكيف أن المعرفة بما هى علم ، منطوية فى الأنا.

فهذان الطريقان متعارضان تعارضاً جعل فشته يرى أن محاولة الجمع بينهما ، أو محاولة تفسير التجربة بالاعتماد على الأشياء فى ذاتها من ناحية ، والعقل من ناحية أخرى ، محاولة فاشلة منذ البداية . فإذا لم ترد أن تذهب ضحية للشك واليأس ، فاختر لنفسك المذهب الذى يرضيك . وما دام العقل لا يستطيع أن يقرر فإن الاختيار سيقوم على ميول كل شخص واهتمامه . وهنا تتبدى العلاقة بين المزاج الشخصى وبين المذهب الفلسفى. وقد كتب فشته مرة إلى « رينهولد » : « إن مزاجى يفسر فلسفتى » ، وكتب أيضاً : « من الناس من ليس لديهم ألا شعور ضئيل بالقيمة الأخلاقية للإنسان ومدى استقلاله ، لأنهم ضحية أوهام خداعة وعبودية عقلية ؛ مثل هؤلاء لا يملكون الشخصية الكافية ولا الإستقلال اللازم لكى يصبحوا مثاليين. أما الرجال الواثقون بأنفسهم والذين يؤمنون بأنهم متميزون عن غيرهم من الكائنات ، فهم وحدهم القادرون على أن يصبحوا مثاليين ..

من أجل هذا كان اختيار الشخص لأى ضرب من ضروب الفلسفة متوقفاً إلى حد كبير على أى الرجال هو .. » . وإذن ففلسفة كل إنسان تعتمد على طبعه وميوله إلى حد كبير . فلو أننا سلمنا قطعاً بوجود الأشياء فى عالم الأعيان مستقلة عن ذواتنا العارفة لكان معنى ذلك أننا أنكرنا وجود ذلك الطبع .

فالمبدأ الأول الذى يجب أن يشرع منه المذهب فى نظر فشته هو الوعى الإنسانى . وبهذا المبدأ رد فشته جميع ضروب التعارض التى لم تجد حلا شافياً فى المذهب الكانطى إلى تعارض أساسى واحد ، هو التعارض بين « الأنا » و « اللا أنا » ، ورد هذا التعارض بدوره إلى هوية أعمق ، هى « الأنا المطلقة » وهذه الأنا المطلقة تقوم فى المذهب الفشتى بدور شبيه بالدور الذى يقوم به الله فى المذهب الإسبينوزى ، ولذلك سمى بعض الناقدين مذهب فشته « اسبينوزيه مقلوبة » .

وإذن فبدلا من البدء من الميتافيزيقا النقدية ثم الانتهاء إلى الأنا الأخلاقية بمسلماتها ، وإسناد الصدارة للعقل العملى ، كما صنع كانط بعد جهد جهيد ، نرى فشته يسدد الضربة فى جرأة إلى قلب العالم الأخلاقى ، فيجد أنه هو العالم الميتافيزيقى بعينه ؛ وهو لم يجعل نقطة البداية فى العقل الخالص ، لكى يستكشف أى المبادىء هى « أولانية » ، إذ فى الإنية قد تحقق الالتئام بين العقل الخالص والعقل العملى ؛ والله والحرية عنده أصلان ثابتان ؛ فنظرية المعرفة ونظرية الخير قد اتصلتا عنده اتصالا يجعل منهما نظرية واحدة . نقطة البداية فى المذهب الفشتى من « الأنا أفكر » المعروفة فى الاستنباط الكانطى.

لكن فشته يعود بادئاً من جديد ، مبيناً فى كل مرة وجهاً مختلفاً من وعى الذات ، منظوراً إليه تارة على أنه الواجب وتارة على أنه فاعلية ، وتارة أخرى على أنه إهابة بالحرية وبالحق وبمثل عليا لم تتحقق بعد . ومرجع هذا التشعب إلى أن فشته لا يرى إلا علماً واحداً حيث يرى الناس عادة علمين أو أكثر : ذلك علم « الإنية » الذى يخلقه وابتداعه وسعيه إلى غاياته ، بحدث وقائعه وحقائقه وعالمه .

(ب) الجدل الفشتى ميتافيزيقى أخلاقى معا :

« الإنية » متضمنة فى تفكيرنا كله ، وإننا لا نستطيع أن نفعل شيئاً دون أن نتعقل الإنية . وتعقل الإنية عند فشته معناه أن « يضع » المرء نفسه ، أن يكون « موضوعا » ذاتياً ، ذاتاً متمثلة (بكسر التاء) وموضوعاً متمثلا (بفتح التاء) . والنفس أو الذات ، موضوعة على هذا النحو ، تكون متقدمة تقدماً منطقياً على العالم الذى نعرفه أو الذى ألفنا أن نعرفه . وقد اتخذ فشته هذا المبدأ وسيلة للإفصاح عن المثالية التى رآها كامنة فى الكانطية وتغلب على ما فى ذلك المذهب من ثنائية . وهذا المسلك عبارة عن « المنهج الجدلى» الذى اشتهر بعد ذلك باسم « هيجل » ، وإن كان فشته هو أول من عرفه وجعله المنهج الفلسفى على الأصالة ، من حيث رجوعه إلى الذات أو الأنا التى هى محور الفلسفة .

فالأنا ، من حيث هى نقطة بداية ، تتضمن كل ما أعرف وما أتبين وما أجرب . وهذا الفعل الأول من أفعال الأنا ، متى أفصح عنه ، كان متضمناً للمراحل الثلاث فى الجدل : « الدعوى » ، و « نقيض الدعوى »

و « الدعوى المؤلفة » : فى المرحلة الأولى (الدعوى) تضع الأنية ذاتها (أى تؤكد ذاتها ، وتصرح بوجود ذاتها على أنها الفعل الذى به تملك ذاتها على نحو خلاق ، دون أن تكون هنالك ذات تفترض متقدمة عليها) . وفى المرحلة الثانية (نقيض الدعوى) تكون هنالك « لاأنا » مقابلة للأنا ، أى يكون تأكيد « اللا أنا » بسلب « الأنا » . وفى المرحلة الثالثة (الدعوى المؤلفة) يكون تأكيد لحد الأنا واللا أنا ، أى أن الأنا واللاأنا نستبينان فى تحديد متبادل على أنها نتيجة لهذه الحركة الموصولة من الدعوى ، إلى نقيض الدعوى ، إلى الدعوى المؤلفة .

وهذه الأفعال الثلاثة الأصيلة ، لما كانت أفعالا مقومة لوجود عينى واحد (الدعوى من الأنا ، ونقيض الدعوى من اللا أنا ، والدعوى المؤلفة من الأنا واللاأنا) فهى فعل واحد فى الحقيقة : لأن الأنا متى أكدت ذاتها إنما تتميز عن موضوع هو غيرها ؛ وهى حين تضع ذاتهـا تضع « مقابلها » أو حدها : العالم الموضوعى . وهذا العالم الموضوعى ، خلافا لما يظن أصحاب المذهب التجريبى ، ليس عقبة تلتقى بها الأنا فى سبيلها ، وإنما هو حد « تعطيه الأنا لنفسها » : « الأنا تضع نفسها إذ تعارض غيرها » . وإذن فوجود « الغير » ضرورى لتأكيد وضع الأنا . وقد يخيل إلينا أن العالم العيانى شىء موجود خارج الذات التى تدركه أو تتعقله . وهذا وهم لم يستطع كانط نفسه أن يتخلص منه تخلصاً تاماً . إن حد الأنا ، أى العالم العيانى ، موجود ولكن بواسطة ممارسة الذات لنشاطها ؛ فان أنت أفنيت الذات فقد أفنيت العالم . والخلق إنما هو العقل محدداً نفسه ، هو الإرادة

الحرة متحدة بالفكر الخالص ، أى الإرادة التى تحصر نفسها وتحدد نفسها وتشخص نفسها . والجدل يكشف لى عن حقيقة عميقة ، هى أنى لا أستطيع أن أعرف شيئاً دون أن تكون الذات معرّفة ومحددة له على أنه موضوعها هى . غير أن فشته مضطر إلى أن يقر بأن الأنا تعطى نفسها ذلك الحد بضرورة داخلية لا تستطيع أن تتحرر منها بالفكر وحده : لأنها لا تستطيع أن تفكر دون أن تفكر فى موضوع ، ولا تستطيع أن تدرك دون أن تؤكد وجود شىء غيرها . وقد سلم فشته مع كانط بأن «الشىء فى ذاته» لا يمكن رده إلى الفكر ، ولكنه يميل من حيث المبدأ إلى الافتراض الذاهب إلى أن الشىء فى ذاته ليس سوى المبدأ المفكر نفسه . وثنائية الذات المفكرة والموضوع المفكر فيه هى وهم من أوهام العقل النظرى لا يمكن تفاديه ؛ والعمل يستطيع ، بل يجب متى أعوزنا الفكر ، أن يخلصنا منه . وإذن فالنشاط العملى هو الانتصار الحقيقى للعقل ، وهو تأكيد شمول قدرته . نعم إن الإرادة والذهن ، فى واقع الأمر ، ليس لها دائماً الغلبة التامة على مقاومات المادة ؛ وإننا فى عالم الظاهرات الذى يحبسنا الفكر فيه لا نستطيع أن نفلت إفلاتاً تاماً من حتميـــة الوقائع وجبريتها . واستقلال العقل استقلالا مطلقاً هو مثل أعلى تسعى الأنا إليه ولا تبلغه أبداً . ولكن هذا الصراع نفسه بين الواقع وبين المثل الأعلى يثبت أننا مخلوقون لمصير البقاء والخلود : إنه منبع تقدمنا والمبدأ المحرك للتاريخ (١) .

---

(١) فشته : « المبادىء الأساسية للحق الطبيعى »

وعلى هذا النحو قرر فشته « صدارة العقل العملي » التي أعلنها كانط ، وزاد على ذلك أنه حرص على إدماج هذه النظرية الرئيسية — التي رأى أنها أضيفت إلى الكانطية إضافة آلية — في بنية فلسفته نصاً وروحاً . إن التأليف بين الأنا واللاأنا ينتهي إلى تأكيد أن الأنا الحرة تقاوم اللاأنا وتغالبها ؛ فالطبيعة وسيلة والأخلاقية غاية ، والكون هو شرط النشاط الأخلاقي ونقطة ممارسته . وما العقبة إلا فرصة مناسبة لبذل مجهود ؛ وما الذهن إلا مرحلة في نمو هذا الفعل الحر ؛ وقبل كل شيء كان الفعل . إن الفشتيه مثالية عمل ، فيها من كانط وفيها من إسبينوزا : مع كانط تؤكد المثل الأعلى الأخلاقي ، ومع اسبينوزا تؤكد وحدة « العالمين » فهي إذن فلسفة من طراز فريد في العصور الحديثة ، هي تأليف بين مبادىء كان يبدو أنه لا سبيل إلى التوفيق بينها : الأحادية والحرية .

والاتحاد بين المبدأ الأخلاقي والمبدأ الميتافيزيقي هو الحجر الأساسي في المذهب الفشتي . والوجود الصحيح في نظر فشته هو الخير ، هو العقل العامل ، والإرادة الخالصة ، والأنا الأخلاقية . وما يحسبه العامة وجوداً واقعيا إنما هو ظاهرة ، وترجمة صادقة أو ناقصة ، وصورة منسوخة أو « كاريكاتورية » . والمبدأ الأعلى والأخير الذي جئنا منه ونتجه إليه ليس هو « الوجود » أو « الكينونة » بل « الواجب » و « المثال » ؛ إنه مثل أعلى غير كائن ، بل حقه أن يكون ، و « الوجود بما هو وجود » لا قيمة له ، وعلى المعنى الدقيق لا يوجد في أي مكان . وإن ثبات ما نسميه باسم « الجوهر » أو « المادة » ليس إلا مظهراً لا حقيقة ، كما

أبان لنا هرقليطس وأفلاطون. إن السير والاتجاه والإرادة هي كل شيء .
والكون ظاهرة الإرادة الخالصة ، ورمز الفكرة الأخلاقية التي هي
المطاق الحقيقي و « الشيء في ذاته » . والتفلسف هو إقناع المرء نفسه بأن
« الوجود الواقع ليس بشيء ، وأن الواجب هو كل شيء » ؛ وأن
نتفلسف معناه أن نتبين بطلان العالم « الظاهراتي » مفارقاً لماهيته المعقولة ،
وأن نرى في عالم الأعيان ، لا معلولا لعلل غريبة عن عقلنا العملي ،
بل نتاجاً للأنا ذات الموضوع . وإذن فليس هنالك من علم سوى علم
الأنا أو الوعي أو الوجدان . والمعرفه ليست ، في جملتها ولا في جزء منها ،
نتاجاً للإحساس، بل هي كلها من صنع الأنا ومن خلقها ، وليس هنالك
من فلسفة سوى « المثالية » ، وليس هنالك من منهج سوى « التأليف
الأولاني » . وليس على الفلسفة أن تستكشف شيئا وليس عليها أن تهتدي
إلى حقائق جاهزة ، ولا أن تشاهد وقائع موجودة من قبل : التفلسف
والمعرفة والعلم هو أن « ننتج » هذه الوقائع ، وأن « نخلق » هذه الحقائق .

(ج) الحرية الصحيحة :

إن في « الأنا » حاجة أصيلة إلى العمل ؛ والعقل النظـري أداة
للحياة الأخلاقية ، إذ يجعل من العلم نفسه تحقيقـاً للحـرية . وفلسفة
فشته في صميمها إثبات « عامي » للحرية . ولقد قال الفيلسوف نفسه :
« إن مذهبي من بدايته إلى نهايته تحليل لمعنى الحرية . وبهذا الاعتبار
لا يستطيع أحد أن يعارضه ، لأنه لا يحتوي على أي عنصر آخر » . ولئن
يكن بين فشته وبين « فلاسفة التنوير » اتفاق في المقاصد فان وسائله

قد اختلفت عن وسائلهم اختلافاً كبيراً : المقصد هو تحرير الإنسانية ، ولكن لا عن طريق بث الحكمة بين العامة والدهماء ، بل بواسطة علم معقد دقيق ، يتطلب موهبة حدسية نادرة جداً ، ويستعمل مفاهيم مختلفة جداً عن المفاهيم الشائعة ، وقد كتب فشته سنة ١٨٠٦ : « لو قبلت نظرية العلم ، وأذيعت على نطاق واسع بين من تهدف إلى مخاطبتهم ، لتحرر الجنس البشرى من المصادفة العمياء ، ولانتفى الاعتقاد بالحظ السعيد أو العاثر ، ولكان أمر الإنسانية كله بيدها ، لا يهيمن عليه إلا تصورها وأفكارها ، ولاستطاعت أن تصنع بنفسها ، فى حرية مطلقة ، كل ما تشاء أن تصنع »

فالمثل الأعلى عند فشته هو الحرية . والحرية الصحيحة هى الحرية « الجوانية » أى تلك التى تجد قانونها فى نفسها ؛ إنها اتساق واختراع معاً ، إنها إخلاص المرء لعقله ، وبذله الجهد للتفكير بنفسه . وإنها ازدهار العقل فى أنفسنا ، وهى أيضاً تربية وإصلاح لغيرنا ، لأن الحرية الشخصية لا تنفصل عن حرية الغير : « الإنسان لا يكون إنساناً إلا بين الناس » ، فلا يصح إذن أن يكون له من غرض سوى تكمله النفسى أو بعبارة أخرى تكمل الإنسانية فى نفسه وفى غيره من الناس .

على أن فشته لم يكن من أنصار الحرية بمعناها عند الأنجليز أو عند الفرنسيين ، أى بمعنى إعطاء الشعب حق تدبير أموره وكتابه « تصحيح أحكام الجمهور عن الثورة الفرنساوية » ليس محاولة للدفاع عن النظم البرلمانية ، بل تأييداً للقضاء على الإقطاع وعلى امتيازات النبلاء ورجال

الدين ، ومناصرة لاستيلاء الدولة على ممتلكات الكنيسة بوجه خاص ، وفى الكتاب بالإجمال ترحيب بكل ما من شأنه أن يكفل المساواة المدنية والسياسية بين أفراد الأمة. ولذلك صح أن يقال فيه إنه أقرب إلى « روسو » منه إلى « منتسكيو » . على أن العقد الاجتماعى — وقد جعله الأصل القانونى لكل جماعة — وظيفته عنده ، لا أن يدعم الجماعة بل أن يجعلها قادرة على التغير والنمو و « الدفع الثورى » ، كما نقول اليوم فى مصر ، فانه ما دام قد نشأ من حرية الأفراد فلا يصح أن يضيق تلك الحرية بحال من الأحوال ، ويبقى لكل واحد الحق فى أن يفسخه فى أى وقت : فالعقد الاجتماعى عند « فشته » ليس مبدأ ثبات واستقرار ، بل مبدأ حركة وثورة .

والحرية هى المبدأ الأعلى ، هى ماهية الأشياء : إنها أعلى حتى من الحقيقة ، معتبرة من الناحية النظرية البحتة ؛ وإن شئنا قلنا إنها الحقيقة العليا . وبهذا نفسه لم تكن الحرية تجريداً ، بل هى الواقع على الإصالة . ومع ذلك فهذه الحقيقة التى هى أم الحقائق الأخرى ، لأنها هى الحرية ، لا يمكن أن تكون « معطاة » تجريبية ، أو « واقعة » هوجاء أو مفروضة : فان الحرية المعطاة ، الجاهزة ، المفروضة كما تفرض الوقائع فى العالم الفيزيقى ، لا تكون إلا الحرية الظاهرية البرانية ؛ إنما الحرية الصحيحة هى تلك التى « تصنع نفسها » أو « تحقق ذاتها » من ذاتها : وتحقق الذات هو انبساطها فى سلسلة من المراحل ، أو هو دخولها فى نطاق الديمومة والزمان . والزمان هو الصورة التى فيها تتحقق الحرية .

ولكن الزمان ، كالمكان ، هو حدس « أولانى » للعقل النظرى ، وصورة « أولانية » للحساسية . ولما كان الزمان هو الأداة الضرورية للحرية ، فان الفهم والعقل النظرى والملكة التى تقسم الأنا إلى ذات وإلى موضوع معوان للعقل العملى ، وأداة للإرادة ، وخادم للحرية .

وإذن فالعقل النظرى هو الوسيلة التى يستخدمها العقل العملى لتحقيق المثل الأعلى . وليس العقل النظرى ، كما يبدو عند كانط ، قوة خارجية ومعادية بالضرورة للعقل العملى ، بل إنه يندرج على نحو طبيعى وضرورى تحت سلطان الإرادة ، وينضوى طائعاً مختاراً تحت علم الفكرة الأخلاقية . لقد اختفت ثنائية العقلين ، وأصبح الذهن مرحلة من مراحل الشوط إلى الحرية . إن المعرفة هى الوسيلة ، والأمر الثانوى ؛ أما العمل فهو المبدأ والغاية القصوى للوجود . وكأن اللا أنا هى — على حد قول أرسطو — المادة التى تفتقر إليها الصورة لتتحقق فى نشاط عال ؛ اللاأنا هى الحد الذى تفرضه الأنا على نفسها ، لتبطله وتحقق ماهيتها : الحرية ؛ وتأكيد الذات وتحقيقها لذاتها يكون فى الكفاح : والكفاح يقتضى عقبات ومعوقات ؛ وهذه العقبات هى العالم الظاهرى ، عالم الحواس وشواغلها .

قلنا إن الحرية تحقق ذاتها فى الزمان وعن طريق الفكر ، أى عن طريق التمييز بين ذات تدرك وتعقل ، وموضوع هو مدرك ومتعقل . لكن هذا الموضوع الذى يريه العقل للأنا ، العالم الخارجى ، اللاأنا ، يتألف بدوره من كثرة من « الإنيات » أو الأشخاص المتميزة عن

شخصى . وإذن فالحرية تتحقق لا فى الفرد المنعزل (أو الأنا التجريبية) بل فى الجماعة الإنسانية . والأنا المثالية ، لكى تصبح واقعية ، تنقسم إلى كثرة من الذوات التاريخية ، وتتحقق فى العلاقات الأخلاقية التى التى تقوم بينها ، وهى العلاقات التى ينشأ عنها الحق الطبيعى والسياسى .

(د) السياسة المؤدية الى السلام :

بدأ فشته ، كما ذكرنا ، تلميذاً مخلصا لفلسفة كانط فى السياسة . إن الأنا الأصيلة هى الأنا العاملة أو الإرادة الحرة . ويعارض هذه الإرادة الحرة عند الأنا الإرادة الحرة عند الغير ؛ إذن فيجب أن يكون فعل حر متبادل بين إرادة الفرد وإرادة جميع الأفراد الآخرين . ولكى ينظم الناس هذا الفعل أقاموا « العقد الاجتماعى » الذى خرجت منه الدولة . وفى هذه الدولة تكون السلطة التشريعية من حق مجموع المواطنين ؛ أما السلطة التنفيذية فمرجعها إما إلى الانتخاب : « الدولة الديمقراطية » ، وإما إلى التعيين : الدولة « الأرستوقراطية » ، وإما إلى الانتخاب والتعيين معاً : الدولة « الأرستوديمقراطية » . وجميع صور الحكم هذه مشروعة على حد سواء ، على شرط أن تقوم سلطة مستقلة عن جميع السلطات مهمتها الحكم على الدولة إذا أخطأت .

وإلى جانب « العقد الاجتماعى » السياسى أقام فشته عقداً اجتماعياً اقتصاديا : أعلن أن الحق الأول لجميع الناس هو الحق فى الحياة والحق فى العمل . وما اقترحه من إصلاح فى كتابه « الدولة التجارية المغلقة » يجعله أول منشىء « لاشتراكية الدولة » : فهو يرى أن تقسيم العمل ضرورة من

ضرورات الحياة فى المجتمع . ولكنه يجب أن يكون تقسيما متفقاً مع العدالة ؛ إنه الحق فى أن يتاح لكل واحد أن يعيش من ثمرات العمل الذى اختاره أو الذى فرض عليه . لكن هذا مستحيل مع تقلبات التجارة الخارجية التى من شأنها أن تتغير قيمة النقد تغيراً مستمراً . فاذا أغلقنا الدولة إغلاقاً محكماً عن التأثر بالتجارة الخارجية استطعنا أن نخلق نقداً قوميا ذا قيمة ثابتة ، وأن نجعل الجزاء على العمل موحداً دائماً . على أن فشته يرى من الناحية الأخرى أن الحرية الصحيحة — وهى كما قلنا شغله الشاغل — لا يمكن أن تكون قنية لأفراد محرومين من الملكية . والدولة حامية الحريات يجب أن تكفل لكل واحد قسطاً من الملكية أو إمكان اكتسابها بالعمل . وإذن فيجب أن ينظم العمل ، وأن يوزع المواطنون بين مختلف طوائف العمال ، وأن تحدد كمية الإنتاج وأثمان المنتجات وتبادل المنتجات بواسطة الجمعيات التعاونية . ولكى تقوم الدولة الاشتراكية بهذه المهام يجب أن تكون « دولة تجارية مغلقة» .

وإلى جانب الحق الطبيعى والحق السياسى والحق الاقتصادى ، أنشأ فشته ، على غرار كانط وتبعاً لمبادئه ، « حق الشعوب وحق مواطنى العالم » . إن الناس بما هم كائنات عاقلة تعيش فى جماعة ، لهم حقوق وعليهم واجبات تضمنها الدولة . ولكى تمتد هذه الحقوق على مدى وجود الكائنات البشرية يجب أن يكون الناس جميعاً مواطنين لدولة واحدة ؛ لكن الناس وقد باعدت بينهم البحار والجبال والأنهار ، تفرقوا أمماً واختلفوا دولا . غير أن هذه الدول لا تبقى متباعدة منعزلة ، لأن

رعاياها يلتقون ويمارسون التجارة فيما بينهم . وإذن فيجب أن تكون حقوق الرعايا فى الدول المختلفة مكفولة بحكم القانون ؛ ولذلك وجب أن يجتمع قضاة الدول وأن ينشئوا تشريعاً عاماً ، وأن يحملوا أنفسهم على معاقبة العدوان الذى قد يقع من مواطن دولة ما على مواطن دولة أخرى . وإذن فقد تعين على الدول أن تنشىء عقوداً ، وأن تعقد معاهدات ، وأن ترسل مبعوثين وسفراء . فان خرقت إحدى الدول المتعاقدة مادة أساسية من مواد التعاقد كانت الحرب هى الوسيلة لمعاقبتها ورد عدوانها . ولكن كل حرب بين الدول عرضة للربح والخسارة ؛ وقد يحدث أن يكون للدولة المعتدية جيش أقوى من جيش الدولة المعتدى عليها ، فتقهرها أو تحطمها . ولدرء هذا الخطر يجب على دول كثيرة أن تتحد وأن تتضامن فيما بينها للمحافظة على المعاهدات المعقودة. وللوقوف صفاً واحداً فى وجه الدولة المعتدية. غير أنه قد ينشأ عن هذا الاتحاد خطر جديد ، وهو أن تتوافر العدالة فى أحكام هذه الدول بصفة دائمة . ولعلاج هذا يحسن أن ننظم « اتحاد شعوب » — لا « دولة شعوب » — يتعهد بأن « يقضى بالقوة المجتمعة على أى دولة ، سواء أكانت عضواً فى الاتحاد أم لم تكن ، إذا رفضت الاعتراف باستقلال إحدى الدول المتحدة ، أو خرقت معاهدة معقودة بينها وبين إحدى هذه الدول (١) .

ولكى يمكن تنفيذ أحكام هذا « الاتحاد » يجب أن يكون تحت تصرفه قوة مادية أو جيش منظم . وعلى قدر ما يتسع هذا الاتحاد ويضم

(١) فكتور باش : « المذاهب السياسية .. فى المانيا » ص ٧٩ .

الشعوب كلها شيئا فشيئاً » ، يقوم « السلام الدائم » الذى هو العلاقة الوحيدة الشرعية بين الدول . والحق العام الذى يملكه الناس جميعاً من أى دولة كانوا ، هو الحق الإنسانى الأصيل ، السابق على كل العقود ، أى الحق الذى يكون لكل واحد فى أن يعوّل على أن غيره من الناس يستطيعون الدخول معه بطريق التعاقد فى علاقة قانونية؛ والحق الذى يملكه كل إنسان من حيث هو إنسان هو أن يكتسب حقوقاً . وهذا ما يجيز لكل واحد من رعايا أى دولة أن يدخل أرض دولة أجنبية . وعلى هذا الحق ، حق المشى فى مناكب الأرض وإمكان عقد الاتفاقات القانونية مع الغير ، يقوم حق « مواطن العالم » .

(هـ) حقوق الانسان والاشتراكية السليمة :

كان لتعاليم « روسو » أثر كبير فى توجيه آراء فشته ، فجاءت نظريته عن الدولة أشبه بتعليق نفاذ على كتاب « العقد الاجتماعى » . وفى ضوء مبادىء « روسو » نرى « فشته » متناولا المشكلة السياسية التى وضعتها الثورة الفرنسية فيحاول أولا أن يصحح ما تسرب إلى الأوهام عن آراء « روسو » فيحتج على من نسبوا إليه القول بأن الجماعات المدنية كلها تقوم ، فى « الزمان » ، على « عقد » ويصرح بأن من يزعمون هذا لم يقرأوا « العقد الاجتماعى » : فان روسو لم يتحدث قط عن « الواقع » بل كان حديثه عن « الحق » .

وإذا كان الأمر كذلك فمن الممكن أن نثبت أنه « من حيث الحق » يجب أن تقوم كل جماعة مدنية على عقد ، ضمني أو صريح ، بين

جميع أفرادها ، وأن هذا العقد ممكن أن يفسخ ، وأن كل دستور قابل لأن يتغير : ذلك أنه لما كان العقد هو فعل الحرية ، وكانت الحرية لا يمكن النزول عنها أو الافتئات عليها ، وكانت متقدمة على كل تشريع — لأنها تعبر في الإنسان عن « القانون » نفسه — فكل دستور يجب أن يسمح بإمكان التغير ، الذي هو شرط لكل تقدم . والدستور الذي يعتبر العقد الاجتماعي شيئا ثابتاً إنما ينزع في صميمه إلى « استبعاد الجميع من أجل حرية فرد واحد » ، وينزع كذلك إلى « السلطان الذي لا حد له من الداخل ، وإلى الاستبداد الشامل من الخارج » : وهذا في نظر فشته هو جوهر كل نظام « ملوكي » ، ويجب لذلك تغييره ويقول : « إن النص الذي يصرح بأن العقد الاجتماعي لا يتغير نص يتعارض تعارضاً صارخاً مع روح الإنسانية » ، لأن معنى هذا أن يتعهد الإنسان بأن يحيا على مستوى ثقافي لا يتخطاه . فحق الإنسان في تغيير الدستور القائم حق لا سبيل إلى إهداره (١) .

ومن حقوق الإنسان كذلك الملكية والتعليم ، خلافاً للرأي الشائع : والملكية ليست من شأن الحق « المدني » بل هي من شأن الحق « الطبيعي » لأن مجرد وجود الإنسان يضطره من جهة القانون الأخلاقي إلى أن يلتمس في عمله وممارسة نشاطه — أسباب رزقه ، ومن ثم يضطره إلى إقتناء بعض الأشياء الضرورية لمعاشه وبقاء حياته (كالأرض لكي يخرج منها الثمرات) وإذن فالعمل واستثمار الأشياء هو الذي يعطينا عليها حق الملكية ، حق الملكية على المادة الخام ، وحق الملكية على المادة التي اشتغلنا عليها ؛

(١) ج. ليون : « فشته وعصره » ج ا ص ١٨٨ .

والشيء يكون ملكاً شرعاً لصاحب الصورة الأخيرة أو التعديل الأخير الذى أحدثه فيه .. أما المادة الخام ، المادة التى لم تشكل (كالأرض أو المنتجات الطبيعية) فليست ملكاً لأحد ، لا للدولة ولا للأفراد ؛ إنها عقارات ممكنة الامتلاك لمن يشكلونها . ويترتب على هذا أنه متى اختفى إنسان من عالم الظاهرات فقد حقوقه ، وأصبحت ملكيته وكأنها مادة خام ، لأنه لم يعد هنالك أحد يمتلك صورتها : والإنسانية بأسرها هى الوريث الشرعى لكل ميت ، لأن الإنسانية كلها لها حق الحيازة بغير قيد ولا شرط على كل ما ليس له مالك .

أما التعليم والثقافة فلا يمنحان كما يمنح سائر الأشياء . الثقافة تقتضى لدى كل إنسان نشاطاً تلقائياً « جوانيا » ؛ وهى لذلك أبعد ما تكون عن أن « نتلقاها » أو أن نستعيرها من أى واحد ، بل الأحرى أن يقال إنها لما كانت من شأن حياتنا « الجوانية » فهى على الأصالة من صنع كل واحد منا ، يمدها على قده ويصوغها على وفق طبعه : فمن الخطأ الشائع إذن أن يقال إننا مدينون بها إلى غيرنا . والثقافة — كالملكية — ليست منحة أو عطاء ، وإننا مدينون بثقافتنا إلى الإنسانية الماضية ، وإننا نفى للإنسانية بهذا الدين إذا عملنا جاهدين لتقدم الإنسانية المستقبلة .

وإذن فالتبرير القانونى للثورة ، باسم مبادىء العقل ، وباسم نظرية العقد الاجتماعى ؛ وإبطال الحكم المطلق الملوكى باسم حرية الفكر (حيثما تكون حرية الفكر تامة لا تستطيع الملوكية المطلقة أن تعيش) ؛ والقضاء — باسم العدالة — على جميع الامتيازات التى كانت وقفاً على الإقطاعيين وأهل

الكنيسة والأشراف والقساوسة؛ وحملة فشته على نظام رق الأرض، واعتباره خارجاً عن نطاق العقود وإساءة لاستعمال السلطة واجتراحاً لحقوق الشخصية الإنسانية؛ وتصوره للملوكية تصوراً جديداً بعد القضاء على الاقطاع، ودعوته إلى ثورة اقتصادية تقوم على أسس الثورة السياسية؛ ودعوته إلى ثورة دينية كذلك، بتطبيق نظرية العقد على الكنيسة، مبرراً حق المصادرة لأموالها باسم تحرير الضمائر: هذا هو التعليم الثوري الذي يبرز في كل كتاب من قلم فشته (١).

لقد نشأت فلسفة فشته السياسية من الفكر الكانطي ومن مبادىء الثورة الفرنسية، كما قلنا من قبل، ولكنها تخطت ذلك الفكر وتلك المبادىء بالنتائج الاقتصادية التي كان فشته أول من استخلصها منها. ولكنه سرعان ما أبصر في الأفق السياسي سحبا وغيوماً. اغتصب نابليون قيادة الجمهورية الفرنسية و « نفخ على بروسيا فذهبت من الوجود » كما قال « هينه »، فلم يكن عجيباً بعد ذلك أن يحس فشته أن أسس نظرته إلى الحياة قد تقوضت كلها وذهبت أدراج الرياح. كان يرى في « العالمية الإنسانية » المثل الأعلى لفلسفته السياسية، ويرى في نظريات الحقوق الطبيعية التي انتصرت بالثورة الفرنسية أن الدولة ليست إلا شراً ضرورياً غايته الأخيرة أن يعطي كل واحد الحق في أن لا يقر من القوانين إلا ما أعطاه كل واحد لنفسه. ولكن سرعان ما تبين ما أحدثته هذه « العالمية » وما أحدثه ذلك الحق الطبيعي. وأمام هذا التكذيب الدامي للأحلام التي كانت تراوده أخذ يتناول فلسفته السياسية بالتصحيح

(١) ج. ليون: « فشته وعصره » ج ١ ص ١٩٢ بع

والتهذيب . ولكنه لم يتخل قط عن مبادئه المادية الرائدة ، ولم ينزل أبداً عن اعتقاده الراسخ بحرية الشعوب ومساواتها ، وإيمانه بالوحدة العالمية مفهومة على معنى النمو العادل والكفاح السلمى لجميع الأمم . وحين تم له تهذيب المذهب وتقويمه لم يقنع بتحريره فى خلوة مكتبه أو بمعزل عن ضجة الشارع . ولا عجب أن نرى ذلك الفيلسوف الذى أعلن أنه ليس هنالك « وجود » بل « عمل » ، وأن « الإرادة الأخلاقية هى الحقيقة الوحيدة » — لا عجب أن نراه ينهض من فوره للعمل ، ويتقدم الصفوف فيصبح روح المقاومة ، والباعث للهمم الناعسة ، ومشعل جذوة الوطنية المحطم لأغلال العبودية ، على ما سنرى فى تحليلنا لكتابه « نداءات إلى الأمة الألمانية »

نداءات إلى الأمة الألمانية

(أ) بين الفكر والسيف :

نشهد فى هذه النداءات معركة فاصلة ، لا بين جيشين مجندين ، بل بين رجلين عظيمين ، يمثلان أمتين متجاورتين ، ويعبران عن قوتين مختلفتين : قوة السيف وقوة الفكر . أحد الرجلين قائد حربى ظافر قاهر ، سارت جحافله من نصر إلى نصر ، وأضحى اسمه على كل لسان وفى كل قطر ، وانبسط سلطانه على أوسع رقعة من الأرض ، حتى خيل حيناً من الدهر أن مطامعه لن تقف عند حد : ذلكم هو نابليون . والآخر طراز ممتاز من الفلاسفة ، استطاع أن يدرك وظيفة الفكر فى الوجود ، وأن يقدم لأمته فلسفة حية أيقظتها من سباتها ، وأعادت إليها ثقتها بذاتها . رأى فشته بعينيه هزيمة بلاده فى ميدان القتال ، وأحس فى نفسه امتهان وطنه تحت وطأة الاحتلال الفرنسى ، فلم يستسلم لحكم الأجنبى الغاصب ، ولم يعتكف فى صومعة التأمل المجرد ، بل استمع إلى هاتف الواجب ونهض من فوره يدق ناقوس الخطر ، ويدعو أمته إلى الكفاح والعمل . وكان أول ما صمم عليه الفيلسوف أن يتولى بنفسه قيادة المعركة ، وأن يحدد بنفسه مكانها وزمانها أيضاً : أما المكان ففى قاعة من قاعات جامعة برلين ، وأما الزمان ففى شتاء سنتى ١٨٠٧ — ١٨٠٨ .

انتصر نابليون على الجيوش البروسية فى موقعة « يينا » سنة ١٨٠٦ ، واحتلت جنوده برلين . وحز فى نفس الفيلسوف أن يرى بلاده المقسمة وقد

ديست كرامتها ، وضيع استقلالها ، فأراد أن يخلصها من نير السيطرة الأجنبية ، وأن يكفل لها مكاناً مرموقاً فى محفل الأمم الحية ، وأن يجعلها فكرة ضرورية للحضارة الإنسانية .

هذه هى الغاية التى أرادها فشته ، ورأى أن يحققها عن طريق الفلسفة . والفلسفة عنده إنما هى أداة لإبلاغ رسالته إلى أمته وإلى الإنسانية كلها . وقد كتب الفيلسوف الشاب إلى خطيبته فى سنة ١٧٩٠ يقول : « إننى لا أريد أن أحبس نفسى فى الفكر ، بل أحب أن أعمل أيضاً . لقد قلت إننى لو كنت رئيساً للوزارة فى بلاط أحد الملوك لما شعرت بالسعادة الحقيقية ، فعبرت بقولك هذا عن أعمق ما فى نفسى من شعور واقتناع : لأن السعادة لا توجد فى أى مكان على الأرض ، لا عند رئيس الوزراء ولا عند قس القرية . لا سعادة إلا وراء القبر ؛ وكل شىء فى هذه الدنيا صغير إلى حد لا يمكن وصفه . ولكن السعادة ليست الشىء الذى أنا باحث عنه ما دمت أعلم أنى لن أجدها أبداً . ليس عندى إلا هوى واحد ، وحاجة واحدة ، وعاطفة واحدة ملكت على نفسى : أن أعمل ، وأن أعمل دائماً لغيرى . وكلما زاد عملى زاد اعتقادى بأنى سعيد . وربما كان هذا أيضاً وهماً من الأوهام ، ولكنه — يقيناً — مستند إلى حقيقة » .

من هذا نرى كيف كان فشته فيلسوفاً ، وفيلسوفاً على المعنى العميق : إنه فيلسوف ، الفكر والعمل عنده شىء واحد ، ورجل ارتفعت إرادته إلى مستوى عقله ، فنتج عن هذا الاتساق النادر فى شخصيته الفذة ، نشاط روحى عملى نفاذ ، وطاقة أخلاقية حيوية جبارة ، استطاعت أن تحول المثل العليا البعيدة وقائع يومية قريبة .

(ب) لمن النصر آخر الأمر ؟

برلين ديسمبر سنة ١٨٠٧ — ويا لها من ذكريات ! عساكر الاحتلال الفرنسي تجوب الشوارع والميادين . والناس في منازلهم يسمعون وقع أقدام الجنود من بعيد ، ولا يستطيعون أن يتكلموا إلا همساً : فقد بث الإمبراطور عيونه في كل مكان . وكلمة قالها بائع كتب في مدينة « نورمبرج » أدت إلى رميه بالرصاص ! أما فشته ، ذلك الفيلسوف التائه في بيداء الفكر ، الغارق في بحر « نظرية العلم » ، فلا قيمة له ولا خطر منه — في نظر نابليون ! ولذلك سمحوا له ، بغير اكتراث ، أن يلقى سلسلة من المحاضرات عنوانها « نداءات إلى الأمة الألمانية » . وما من شك في أن الإمبراطور أخطأ في تقديره لقيمة الفلسفة خطأً أليماً سيندم عليه بعد ذلك بسنتين ، إذ يصارح « لوى دو فونتان » — أحد كبار الجامعة — بأنه « في آخر الأمر ، الفكر دائماً منتصر على السيف » : نعم أخطأ القائد الفرنسي حين استهان بنداء الفيلسوف الألماني ، فسيرى الناس أن فكرة القومية الألمانية ، وقد انطلقت في العالم لأول مرة من فم هذا الفيلسوف الملهم ، ستبعث أصداء مجلجلة في آفاق واسعة لم تحسب لها فرنسا حساباً ، وستلهب كلماته بجذوتها المشبوبة أمته عن بكرة أبيها ، فتبعث فيها وعياً جديداً ، ووجداناً فريداً ، وأملاً رشيداً .

(ج) ألمانيا المثالية تخلقها التربية القومية :

ماذا يقول فشته في نداءاته إلى الأمة الألمانية ؟

يقول الفيلسوف لبني وطنه ما خلاصته :

« لقد انتهت الحرب وألقينا السلاح . ولكن تبقى علينا معركة أخرى يجب أن نخوض غمارها بغير توان ، وهي معركة المبادىء والأخلاق . إنها مهمة لا نستطيع أن نؤديها من الخارج ، أي بوسائل صناعية آلية ، بل من الداخل ، أي باصلاح عميق وصهر تام لطاقاتنا الروحية : تلك سبيل التربية القومية التي تهدف إلى خلق جيل قوي ورجال أحرار حقاً ، يبتغون عظائم الأمور ويضحون بأنفسهم في سبيلها .. وهذه التربية الجديدة ، الألمان وحدهم مندوبون إلى تحقيقها : فإن الأمة التي أنجبت « لوثر » و « كانط » و « بستالوزى » خليقة أن تتولى مهمة هذه التربية ، تربية الإنسان الكامل وتربية الدولة الكاملة »

إن فكرة التربية القومية هذه ستشغل المكان الأول في مشروع فشته لإحياء الأمة الألمانية ، وعليها يعلق الفيلسوف آماله البعيدة في مستقبل ألمانيا : وهو يقول : « إن الواجب على الألمان أن يصنعوا أنفسهم في وعي » . وهذا ما تهدف إليه التربية الجديدة ، وسبيل فشته إلى ذلك إنشاء « مستعمرات مدرسية » حقيقية ، بعيدة عن مغريات المدن ، وبمعزل عن ضجة العصر ، يدخلها الأطفال جميعاً منذ نعومة أظفارهم ، وينشأون على مبادىء تربية أخلاقية مطبوعة بالطابع الإسبرطي : هذه التربية « المثالية » التي تهتدي بهدى « كانط » ، و « بستالوزى » ، يجب في نظر فشته أن تقوم الدولة على تحقيقها وهي لا شك قادرة على أن تحققها وأن تفيد منها لألمانيا . إن أكبر جزء من موارد الدولة ينفق الآن على الجيوش الدائمة ؛ وها هي ذي الحوادث تظهر للناس أن هذه النفقات قد ضاعت سدى : « فلو أن الدولة أدخلت

التربية القومية فى جميع أنحاء البلاد ، فنشأت عليها جيلا من الوطنيين جديداً ، لما كانت بها حاجة إلى جيش بالمعنى الدقيق ، بل سيكون لها من تلك الشبيبة نفسها جيش ما رأى الناس مثله قط فى عصر من العصور : فإن كل طفل قد درب على استعمال قوته البدنية لأى غاية ، يكون سريع الفهم لهذه الغاية ، ويكون معتاداً على تحمل أى مجهود . ولما كانت روحه قد ترعرعت فى الاتصال المباشر بالأشخاص والحدس النافذ للأشياء ، فهو على الدوام حاضر القلب مشحوذ الهمة ؛ وفى نفسه يحيا مع الجماعة التى هو عضو فيها . وهذا الحب يخمد فى نفسه كل حركة من حركات الأثرة والأنانية » .

لقد كان « كانط » يدعو الفرد إلى الحرص على كرامته ، فيقول : « إذا أردت أن لا يسحقك الناس بأقدامهم ، فلا تذكرهم بديدان الأرض فى تواضعك المشوب بالذلة والهوان » . وفشته أيضاً يوجه الحديث ، ولكن إلى الألمان فيقول :

« إذا أردتم أن تكونوا ناسا يستحقون هذا الاسم حقاً ، فيجب أولا أن تكونوا مواطنين . وإذا أردتم أن لا تهلك ألمانيا ، فاجعلوها أولا أمة تحترم نفسها ، وتحمل جميع الأمم على احترامها . إنكم تعلمون علم اليقين ما أنتم عليه الآن من ذل وهوان . أما ما قد يؤول إليه أمركم إذا لم تعقدوا العزم على أن تغيروا ما بأنفسكم ، فما أظنكم تستطيعون أن تتخيلوه » .

ويرسم فشته فى نداءاته صورتين للمواطن الألمانى : الألمانى « الواقعى » أى كما هو فى الواقع ، والألمانى « المثالى » أى كما يجب أن

يكون . ومن هنا نراه يوجه شديد اللوم والتقريع إلى ما فى الألمانيين المزيفين « الواقعيين » من أنانية ومادية وحب للتقليد ، بينما يصوغ قلائد المديح لألمانيا الحقيقية ، ألمانيا الخالدة ، فيقول : « إن الألمان هم الشعب الحقيقى ، والجنس الصحيح ، والطراز الأصيل للإنسان . إذا قلت : الألمانى ، فكأنك قلت : الإنسانية كلها ؛ إنهم أصح الأمم مزاجاً ، وأوفرهم نشاطاً . أمة ، لغتها كذاتها على الدوام نابضة بالحياة ، ماضية إلى الأمام ؛ شعرها وفنها وفلسفتها تزدهر بغير انقطاع فى مبتدعات ومبتكرات ؛ أمة تمنح حياة جديدة لما تقتبسه من الأمم الأخرى ، لأن الحياة فيها مستمدة مباشرة من الله الذى صورها وقومها أحسن تقويم : فالعمل على بعثها وإحيائها هو فى الوقت نفسه خير ضمان لتقدم الإنسانية فى مستقبلها » .

ولكن فشته حين يقول إن الشعب الألمانى هو « الشعب الأصيل » لا يعنى بذلك أن يقرر أن هذا الشعب متقدم على غيره تقدماً تاريخياً ، إنما يريد أن يقول إنه لما كان شعباً « جوانياً » — على حد تعبير كانط — « خالصاً » من كل مزيج خارجى ، فليس متولداً من الحضارة أو من التاريخ بل هو أشبه بمسلمة من مسلمات العقل ، ومبدأ من مبادىء الميتافيزيقا ؛ فكأنه يقول إن الألمان هم الشعب « المطلق » ، الشعب الموجود فى ذاته ، أو « الشعب » وكفى ! ذلك أن جميع الشعوب لا تشارك على السواء فى الروح الكلية ، وليست كلها على سواء فى القدرة على تلقى وعود الحياة الأبدية : « من الشعوب من يبددون هذه الطاقات الروحية الأصيلة ، لأنهم عبيد ركود عضال ، وضحية « قطعية » مخدرة ، يجرون وراء سراب مادى خداع . .

وهؤلاء لا يحيون في الحقيقة إلا حياة مستعارة ، حياة منقولة مبذولة ، حياة انفصلت عن المنابع الأصيلة ، فأصبحوا أشبه بملحق للإنسانية ! ومن الشعوب من لا يملكون هذه القوة الخلاقة ، ولكنهم يستطيعون أن يتبينوها حيثما تجلت ، وسيكونون مستعدين للمعاونة في نصرة القضية العادلة . وأخيراً هنالك الشعب المختار الذي حافظ خلال التاريخ كله على اتصاله بالمنابع الأصيلة للإنسانية ، والذي هو الأمين على وعود الحياة الأبدية » .

ويمضي الفيلسوف في نداءاته فيقول : « لقد حانت الساعة لأن تقوم فلسفة قد سرى في كيانها التدبر والتفكير ، فتقدم لهذه الأمة المرآة التي تتبين فيها نفسها بمعرفة نيرة ، وتستطيع في الوقت نفسه أن تعي وعياً واضحاً الرسالة التي لم تكن تدركها إلا في غموض ، وإن تكن العناية قد ندبتها لأدائها . إن نداء واضحاً يوجه اليوم إليها . مهيباً بها أن تعمل ، في حرية وصحو وهدوء على تكميل نفسها طبقاً للمعنى الذي ارتسم في ذهنهـا ، وعلى أن تقفل الأسوار التي تفصلها عن غيرها . ويتم ذلك الانفصال وفقاً للمبدأ التالي :

« جميع من يؤمنون بتقدم أبدى في الروحية عن طريق الثقافة والحرية — كائنة ما كانت بلادهم ولغاتهم — هم من جنسنا ، وهم جزء من شعبنا ، أو سينتمون إليه عاجلا أو آجلا . وجميع من يعتقدون بوجود معطل ، أو يعتقدون في المصادفة ، أو حتى من يضعون في تدبير العالم طبيعة جامدة لا روح فيها ، مهما تكن بلادهم ولغاتهم ، ليسوا بألمان ، بل هم أجانب وغرباء عنا ، ويجب أن نؤمل أن ينفصلوا عن شعبنا انفصالا تاماً » .

(د) دعوة الى وعي قومي انساني :

ظاهر من كلام الفيلسوف فيما قدمنا من نداءاته أن تحديده للقومية الألمانية ليس تحديداً مادياً بالموطن والجنس وما إليهما ، بل هو تحديد مثالى روحى أخلاقى يقوم على نقاء المبدأ الأصيل فى الإنسانية . وإذا تساءلنا عن وجود هذا المبدأ ، أجابنا فشته نفسه فى النداء التاسع حيث يقول : « إذا كان الأجانب يجيبون على هذا السؤال بالنفى ، فهذا مفهوم ؛ ولكنهم لا شأن لهم فى مناقشة هذا الأمر . ومع ذلك فالإجابة لا تنبثق من برهان صورى بل من تجربة مباشرة . ولو أن ملايين من الناس أجابوا بأنه غير موجود فلن يعنى ذلك شيئاً أكثر من أنه ليس موجوداً فيهم ، ولا يعنى إطلاقاً أنه ليس موجوداً بتاتاً . وإذا نهض رجل واحد معارضاً هذه الملايين فأكد أن المبدأ موجود ، كان هذا الرجل الواحد على حق وكانوا هم جميعاً على ضلال . وليس ما يمنع ، ما دمت أنا القائل بوجود المبدأ ، أن أكون أنا نفسى هذا الوحيد الذى يؤكد أنه يعرف بتجربة مباشرة قام بها فى نفسه أن هنالك شيئاً هو الوطنية الألمانية ، وأن لموضوع هذه الوطنية قيمة لامتناهية ، وأن الحب وحده هو الذى دفعه — برغم الأخطار التى يتعرض لها — إلى أن يقول ما قال وما سيقوله أيضاً » . وإذن ففشته وحده ، هو الذى يعلن ويقرر أن هنالك أمة ألمانية على نحو ما تخيلها ، لأن من الضرورى أن تكون كذلك ، كما أنه قد قرر من قبل بأن هنالك « أنا » تخلق ذاتها ، بقرار حر مستقل ، وتخلق الطبيعة فى الوقت نفسه .

وقد يحلو لفشته أن يضرب عن الماضى والحاضر صفحاً ، وهو يتحدث

وكأنه أصبح يرى ذلك الشعب الذى كان يعالج آلام النزع ، وقد بدلته الفكرة شعباً جديداً يحيا حياة الخلود . إن فشته يصف المستقبل وهو بهذا يمهد له ويعمل على إيجاده . وهو يقول فى ذلك : « إن الأمر كله مرجعه إلينا : نستطيع أن نكون آخر المتخلفين من شعب حقير تزدريه الشعوب القادمة ، ونستطيع أيضاً أن نكون أول من أنجبهم شعب جديد يجعله الخلف بداية يؤرخ بها نجاته » .

وإذا كان الفيلسوف شديد الاقتناع بأن الأفكار تقود الأفراد والشعوب ، فذلك على شرط أن تنتقل الأفكار من الذهن البشرى ، لتسرى فى كيان الإنسان ، وتتصل أوثق اتصال بالعواطف ، فتكون عادات ومعتقدات .. ولم يهمل الفيلسوف شيئاً لإثارة الاهتمام عند كل من يريدون تحقيق هذا المثل الأعلى . ولذلك نراه يبدأ بمخاطبة الشباب ، لأنهم أقرب الناس إلى أن يفهموا المعانى الرفيعة ، وأن يتحمسوا للمثل العليا ، فيقول لهم : « فليفكر الشبان فى خلق شعب أفضل ، وليضفوا على وجودهم شعراً ، متى جعلوا هذا الهدف الرفيع نصب أعينهم ، وبذلك يلاقون منابع الشباب الخالد . فإذا تقدمت بهن السن ، ووهن العظم منهم لم تذهب عنهم نضارة أرواحهم وصلابة أخلاقهم » .

وكما يخاطب فشته الشبان والناشئين ، لا ينسى أن يخاطب الرجال الناضجين . وهو يوجه إليهم اللوم الشديد « لأنهم إذ آثروا مصالحهم الخاصة على خير المجموع ، قد مهدوا بأنفسهم لقيام الحالة الراهنة » . ثم يقول : « ولو أن هزيمة جديدة حلت بألمانيا لما أمكن إقالتها من عثرتها ، ولما كان

هنالك سبيل للإصلاح . فليفكر العقلاء الناضجون فى كهولتهم : لا يزال فى إمكانهم أن يجعلوها كهولة كريمة ، إذا التفتوا فى حياتهم إلى الجوانب الروحية » .

أما المفكرون ، والأدباء ، والكتاب ، فقد استحقوا لوم الوطن ، لأنهم انصرفوا إلى الفكر الخالص ، وأهملوا شئون العالم الحاضر ، ونسوا أن يربطوا الحقيقة الخالدة بالواقع الراهن ، ولم يحسنوا تربية الرجال الذين أسند إليهم تدبير شئون الدولة فيما بعد : « إن من يحكمون هم السواعد التى من وظيفتها أن تعمل ، أما المفكرون فيجب أن يكونوا الرءوس التى تفكر فاذا كانوا قصروا فى حق أمتهم ففى استطاعتهم أن يصلحوا خطأهم بالعمل على إنجاز المشروعات والقرارات التى هم أكثر من غيرهم فهماً لأهميتها بالنسبة إلى مستقبل الأمة » :

والأمراء أيضاً قادرون على أن يبدأوا حياة جديدة « إنهم يستطيعون أن يمدوا يد العون إلى أبناء شعبهم الذى أخلص فى خدمتهم ، حتى يستكملوا ما ينقصه ويوفروا له ما يحتاج إليه : عندئذ يتبوأون مقام الرياسة بين رجال أحرار ، عقدوا العزم على أن يحيوا حياة عزيزة كريمة وعلى أن يعظموا ويزكوا بالعمل والخلق » :

(هـ) لن تغلبوهم بقوة السلاح ، بل بقوة الروح :

اتجه فشته إلى جميع طبقات الأمة ، مهيباً بها أن تحقق بقدر ما فى وسعها الإصلاحات التى يقترحها . وهو لا يدعوها بلسانه هو وحده ، بل بلسان أجدادهم الذين كافحوا الإمبراطورية الرومانية ، والذين حاربوا من أجل

الحرية الدينية . ويدعوهم أيضاً بلسان أبنائهم وأحفادهم الذين يطمحون إلى أن يروا مواكب الأجيال الوطنية ماضية فى سبيل المجد والفخار ؛ وهو يقول فى خاتمة نداءاته :

« ها هى ذى مواكب أسلافكم تناديكم أيضاً . فاذكروا أن أصواتهم قد اختلطت بصوتى . إنها أصوات أولئك المحاربين البواسل الذين حفظوا الذمار ، فاشتروا بدمائهم استقلال بلادهم عن سيطرة الرومان ، ونالوا بجهادهم حرية تلك الجبال والسهول والأنهار التى تركتموها أنتم غنيمة للغاصبين . إن هؤلاء الأجداد ينادونكم صائحين : قوموا مقامنا ، وسلموا للخلف ذكرانا كريمة ناصعة ، كما تلقيتموها منا ، وكما اعتززتم بها . إن الناس ، أيها الأحفاد ، لا يزالون يقدرون جهادنا ويرونه جهاداً شريفاً عظيماً حكيماً ، ولا يزالون يرون فينا قوماً أوفياء مخلصين ، اختارتهم العناية الإلهية لتحقيق مقاصدها العامة فى تدبير الحوادث الكونية . فإن هلك شعبنا معكم انقلب شرفنا خزياً ، وصارت حكمتنا حمقاً . ولو كان مقدراً على ألمانيا أن تنضم إلى الإمبراطورية ، (إمبراطورية نابليون) ، لكان اندماجها فى الإمبراطورية الرومانية القديمة أفضل من سقوطها أمام حليفتها الجديدة . إننا قاومنا الغاصبين وتغلبنا عليهم . أما أنتم ، وقد شتتوا اليوم شملكم ، فلن تغلبوهم بقوة السلاح ، وإنما تستطيعون الصمود أمامهم بقوة الروح . لقد ألقيت على كواهلكم مهمة جديدة ، أن تقيموا ملكوت العقل والروح ، وأن تقضوا على سلطان القوة الغشوم . فإن فعلتم هذا كنتم جديرين بشرف الانتساب إلينا : هذا نداء أسلافكم الأقدمين »

« وبهذه الأصوات اختلطت أيضاً أصوات أجدادكم المتأخرين الذين سقطوا فى المعركة المقدسة ابتغاء الحرية الدينية . إنهم يهيبون بكم قائلين : انقذوا شرفنا أيضاً ؛ إننا لم نتبين أسباب كفاحنا فى وضوح ، وإنما عقدنا العزم على أن لا ندع لأى قوة خارجية أن تفرض علينا عقيدة دينية ؛ ولكننا كنا فى الوقت نفسه مسوقين بباعث أرفع ظل مستوراً عنا دائماً : هذا الباعث ، فى مقدوركم الآن أن تستشفوه إذا كان لكم نظر ثاقب فى عالم الروح . اعملوا على تجنب الخلط المبهم بين النزوات المادية والمطامح الروحية : فالروح وحدها ، خالصة من شوائب المادة ، هى التى ينبغى أن تتولى تدبير المصالح الإنسانية . لقد أردنا أن نهيء لهذه الروح أن تزدهر فى حرية وأن ترتفع إلى وجود مستقل . ومن أجل هذا أرقنا دماءنا ، فعليكم أنتم أن تجعلوا لهذه التضحيات معناها ومبررها . والسبيل إلى ذلك أن تتبوأ الروح بينكم مقام الشرف والرياسة . وهذه النتيجة هى نهاية التطور الذى مرت به أمتنا : فإن تقاعدنا عن تحقيقها أصبحت جميع معارفنا السابقة مظاهرات صاخبة ، وأضحوكات عابثة ، وأصبحت حرية الفكر والضمير عندنا كلمة لا معنى لها . وأكبر الظن أن الفكر والضمير لن يكون لهما وجود . وإن خالفكم من الأجيال الصاعدة ليهيبون بكم كذلك قائلين : إنكم تفاخرون بأجدادكم ، وتعتزون بانتسابكم إلى أصلهم الكريم . فحذار إذن أن تنقطع سلسلة الأنساب عندكم . واعملوا لكى يحق لنا نحن أيضاً أن نفاخر بكم ، وحتى يتيسر لنا بوساطتكم أن نكون أعضاء بررة فى هذه النخبة المجيدة ؛ ولا تجعلونا نتوارى خجلا من انتمائنا إلى قوم عبيد همجيين

منحطين ، ولا تضطرونا إلى إخفاء أصلنا ، أو تغيير أسمائنا ، خوفاً من أن ينبذنا الناس أو أن يطأونا بأقدامهم دون مبالاة » .

ويتابع فشته حثه اياهم فيقول :

« كما يكون خلفكم ، ستكون سيرتكم فى التاريخ : شريفة إذا شهد لكم الخلف بأنكم عشتم شرفاء ، وحقيرة إذا لم تقوموا على تربية جيل قوى يخلفكم ، وتركتم الغاصب يكتب تاريخكم . فلم يشهد التاريخ فاتحاً أظهر ميلا إلى إنصاف المغلوبين ، بل كلما أمعن فى إذلالهم ضمن سيطرته عليهم : ومن يدرى فلعل كثيراً من الأمم الخالية قد خلفت من جليل الأعمال ورائع النظم وكريم الأخلاق ما كان مصيره النسيان ، لأن الأجيال اللاحقة من أبنائها قد استسلمت للغاصب ، وتركته يكتب لها تاريخها ، ويتحدث عنها بما يلائم أغراضه ونياته » .

ولا ينسى الفيلسوف أن يوجه النداء إلى بنى وطنه باسم الأجانب والغرباء فيقول :

« إن الأجنبى كذلك ، إذا كان يعرف نفسه ويدرك مصلحته ، يهيب بكم ، أيها الألمان : نعم إن فى جميع الأمم أناساً لا يسلمون أبداً بأن تكون الوعود الجميلة ، التى أزجيت إلى الجنس البشرى بقيام عالم جديد يحكمه القانون والحق والعقل ، أقوالا خادعة وأوهاماً باطلة ، وهم مقتنعون بأن العصر الحديدى الحاضر إنما هو مرحلة انتقال إلى عالم أفضل . إن هؤلاء الناس ، والإنسانية كلها معهم ، يعولون عليكم ؛ وكثيرون منهم ينتسبون إلى أصلنا ، والآخرون تلقوا منا دينهم وثقافتهم : الفريق الأول ينادينا ،

باسم أديم هذه الأرض ، أرض الوطن العزيز ، التي كانت أيضاً مهداً لطفولتهم ، فتركوها لنا حرة . والفريق الثاني ينادينا ، باسم الثقافة التي تلقوها عنا عربوناً لسعادة أعلى : إنهم جميعاً ينادوننا بأن نصون أنفسنا من أجلهم وأن نحافظ على هذه العروة الوثقى بين الماضي والحاضر ، حتى إذا جاء اليوم الذي يحتاجون فيه إلى معاونتنا وإرشادنا وتوجيهنا ، تحقيقاً للغاية الصحيحة لهذه الحياة الدنيا ، لم يعودوا بأمل خائب إذ يفتشون عنا فلا يجدوننا حاضرين » !

أثر النـــداءات

تلك خلاصة النداءات التى وجهها فشته إلى أمته : ولقد رددت ألمانيا كلها ما قاله فيلسوفها ، وانطلقت فى طول البلاد وعرضها نغمة جديدة ، وانبعث فجأة تلك « القومية » الألمانية التى ستغير ملامح البلاد الأخلاقية والسياسية ، وستلقى فى الدنيا بمطالب لم يكن للناس عهد بها من قبل ، وستبعث ألمانيا على أن تخوض « حرب التحرير » سنتى ١٨١٣ — ١٨١٤ و « حرب الوحدة » من سنة ١٨٦٤ إلى سنة ١٨٧١ . وسيشهد الناس فى القرن التاسع عشر من مؤرخى الألمان وفلاسفتهم وأدبائهم ، بل من فنانيهم وعلمائهم ، من يبذلون غاية جهدهم ليحققوا المهمة المقدسة التى بدأها الفيلسوف ، وليودعوا فى نفوس مواطنيهم مادة مشتركة من الاعتقادات والمطامح ، وليحددوا الفكرة الألمانية ، تلك الفكرة التى لخصها بيان فشته فى قوله : « إننا الشعب المختار ، شعب المستقبل ، إننا الوعى العالى للإنسانية ».

وقد ذهب بعض الكتاب المعاصرين إلى أن نظرية فشته هذه تحتوى على جراثيم فكرة « الشعوبية » أو فكرة « الجامعة الجرمانية » أو مطالب الغزو الاستعمارى الألمانى ، على نحو ما سنعهدها عند « غليوم » أو « هتلر » فى القرن العشرين . وأخيراً ذهب كاتب فرنسى إلى أن « النازية نبات سام ، جذوره ممتدة إلى فشته » !

إن من الممكن أن يقال إن هذا التفخيم للغة الألمانية وهذا التمجيد للشعب الألمانى هو أصل فكرة « الجامعة الجرمانية » . ومن الممكن ، بل من المؤكد ، أن الدعاة إلى هذه الجامعة قد استخدموا صفحات من فشته فى نداءاته إلى الأمة الألمانية . ولكن الإنصاف يقتضينا أن نقرر فى غير تردد بأن فكرة « الجامعة الجرمانية » هذه لم تخطر أبداً على بال فشته : لقد كانت ألمانيا حينئذ قد كبلت بالقيود ، وعرضت للمحو من خريطة أوروبا ، وانهارت قوى الشعب المعنوية ، وأوشك الغاصب الأجنبى أن يكتم أنفاسها الأخيرة ؛ أفلم يكن ذلك كله كافياً ليهز نفساً نبيلة عزيزة ، فتأخذ على عاتقها أن تلهب مشاعر الأمة ، وأن تجعل منها مثلا أعلى للإنسانية ، وأن ترنو ببصرها إلى مستقبل لها أزهر وأسمى ؟ .

إن نداءات فشته إنما تتحدث عن أمة مثالية ، ولغة مثالية ، وتربية مثالية . وهذا هو ما قاله فشته نفسه : فهو يضع هذه الأشياء ، كما قلنا ، لا على أنها موجودة فى الواقع ، بل على أنها ينبغى أن توجد ، إذ أريد إنقاذ الأمة الألمانية من الهلاك ، والحيلولة دون محوها من عداد الأمم المستقلة. والذى يؤكد أن فشته كان أبعد الناس عما يسمى بالجامعة الجرمانية ، نداؤه الثالث عشر الذى هو بمثابة الذروة التى ترتفع إليها النداءات السابقة : فليس يوجد استنكار للجامعة الجرمانية أقوى وأبلغ مما ورد فى أقوال فشته فى هذا النداء : فهو يقول إن الحدود الحقيقية للدول والأمم هى حدودها الداخلية (أى التى تميز عقليتها وتفكيرها ولغتها) ؛ وهذه الحدود الداخلية هى التى تخلق الحدود الخارجية : « إن أمة متميزة لا يمكن أن تبتلع أمة

أخرى تختلف عنها أصلا ولغة ، دون أن تعرض للخطر تقدمها ولغتها وثقافتها : فالألمان يؤلفون إذن ، بفضل لغتهم وعقليتهم ، شعباً متميزاً عن الشعوب المجاورة لهم ؛ وهم أيضاً ميالون بطبعهم إلى الاستكفاء بأنفسهم والعكوف على شأنهم ، والابتعاد عن التدخل فى شئون غيرهم » .

فمقصد فشته إذن أن يبحث « ألمانيا الحقيقية » لا « ألمانيا الكبرى » ، كما كان يقال إبان الحرب العالمية الثانية . وإذن فهذا النداء الثالث عشر يستنكر فيه الفيلسوف ، بصراحة لا التواء فيها ، كل سياسة « جرمانية » أو خطة « استعمارية ». وكل ما ظهر بعد ذلك من نزعات الغزو والتوسع فى ألمانيا المعاصرة قد صوره فشته من قبل على أنه شىء مخالف للعقل ، بل منكر بغيض .

وإذا صح أن الأفكار تقود العالم ، فإن فشته هو خالق الوحدة الألمانية . ولو أن زعماء ألمانيا التزموا الطريق الذى رسمه الفيلسوف ، لظلت بلادهم نقية قوية ، ولما أصابها ما أصابها ، نتيجة لسياسة التوسع الاستعمارى التى عانت منها الإنسانية ما عانت وما تزال تعانى . ونستطيع أن نقول فى غير تجن ولا إسراف إن هنالك أمتين ألمانيتين : إحداهما ألمانيا الإنسانية ، وهى أمة شاعرة بمكانتها واعية لرسالتها ، مؤمنة بأنها تمثل أمام العالم حكم العدالة والحرية ، القائم على الاعتراف بالمساواة بين جميع المتحلين بسجايا الإنسان ؛ والأخرى هى ألمانيا البهيمية التى لا تلتمس إلا السيادة المادية ، ولا تحلم إلا بالانتصار الحربى و « المجال الحيوى » : وهنا كل الفرق بين تصور الفيلسوف وتصور الديماجوجى .

وبعد فهذه « النداءات » التى وجهها فشته إلى الأمة الألمانية تستحق أن تنال أكبر عناية من أهل الوعى جميعاً فى كل أمة : فليس من شك فى أنه لا غنى عنها للمربين الذين ينشدون أن يبثوا فى الشبيبة روحاً جديدة وللسياسيين الذين يريدون لأمتهم أن تكون أشد بأساً وأوفر عزة ، وأن تصون استقلالها اللازم لتقدمها السلمى الإنسانى : وإذا كان لابد من شعار جامع يلخص رسالة فشته فى هذه النداءات ، استطعنا أن نجده فى كلمتين : « المواطن ، والإنسان » .

فهرس الموضوعات

تقديم :

المثالية الحديثة ٧

ديكارت امام الفلسفة الحديثة :

ديكارت : سيرته ونمط فكره ١٩

ديكارت : نصوص من فلسفته ٣١

كانط شيخ المثالية النقدية :

كانط : سيرته ونمط فكره ٥٧

كانط ونقد العقل الخالص ٨٣

كانط وفلسفة الحرية ١١٥

كانط فيلسوف التاريخ ١٣٩

نصوص من فلسفة كانط ١٦٥

فشته ومثالية العمل :

فشته : سيرته ونمط فكره ٢٧٥

فشته ومثالية العمل ٢٨٦

النداءات إلى الأمة الألمانية ٣٠٦

أثر النداءات ٣٢٠

مؤلفات للدكتور عثمان امين

١ – مؤلفات بالعربية :

* « شخصيات ومذاهب فلسفية » القاهرة ١٩٤٥
* « محاولات فلسفية » – الطبعة الثانية (مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٧)
* « نحو جامعات أفضل » (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢)
* « رائد الفكر المصرى » – الطبعة الثانية (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥)
* « الفلسفة الرواقية » – الطبعة الثانية (مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٨)
* « ديكارت » – الطبعة الخامسة (مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٦٥)
* « شيلر » (نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨)
* « رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى» (المكتبة الثقافية ، القاهرة سنة ١٩٦١)
* « الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة » (دار القلم، القاهرة ١٩٦٤)
* « فلسفة اللغة العربية » (المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦٥)
* « نظرات فى فكر العقاد » (المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦٦)

* « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » — (دار المعارف ، الاسكندرية سنة ١٩٦٧)

٢ — مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

Muhamed Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses, Le Caire 1944.

Lights on Contemporary Moslem Philosophy (La Renaissance Library. Cairo 1958)

Le Stoicisme et la pensée islamique (La Revue Thomiste , Paris 1959)

٣ — تحقيق نصوص فلسفية عربية :

* « إحصاء العلوم » للفارابى (دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٨)
* « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد (مكتبة الحلبى ، القاهرة ١٩٥٧)

٤ — ترجمة لنفائس الفلسفة الغربية :

* « دفاع عن العلم » لألبير باييه (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة سنة ١٩٤٦)
* « مبادئ الفلسفة » لديكارت (مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢)
* « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز (الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)
* « فى الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر (الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)
* « التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت (الطبعة الثالثة ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥)
* « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانط (الطبعة الثانية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧)

٨٥٠ م ١٤ / ١ / ٣ / ٢

ملتزم الطبع والنشر دار المعارف — ١١١٩ كورنيش النيل
فرع الاسكندرية ٤٢ شارع سعد زغلول — ٢ ميدان التحرير (المنشية)

